محكم

فينومينولوجية الدين:

قراءة في التأويل الديالكتيكي للوعي الديني عند هيجل

مونيس بخضرة

باحث جزائري



قسم العلوم الإنسانية والفلسفة

الملخص التنفيذي:

تتناول هذه الدراسة سؤال الدين عند واحد من أهم فلاسفة العصر الحديث تأثيرًا، ألا وهو هيجل، تناولاً فينومينولوجيًّا بما أنّه اعتبره مجالاً حيويًّا لتجلي الفكرة المطلقة (الحقيقة)، وهي الفكرة التي تقاسمها كل من الفن والدين والفلسفة. تقاسم اعتبره هيجل القاسم المشترك لمفهوم الحقيقة عبر المستويات الظاهراتية للوعي الديني، وإنّما الاختلاف بينهم يعود إلى طبيعة اللغة التي يوظفها كل مجال منها، وإلى الطريقة التي يعتمدها في معرفة الفكرة المطلقة، وهي الأهمية التي تناولها بالتفصيل في كتابيه: فينومينولوجيا الروح، وحياة المسيح.

يعتبر هيجل، أنّ مضمون الدين هو نفسه مضمون الفلسفة، ويعني به الفكر المطلق. لكن الصورة المعتمدة فيهما متوسطة، فهي في جانب منها حسية (الدين) وفي جانب آخر عقلية (الفلسفة)، وهذا ما أطلق عليه هيجل اسم التمثل Vorstellung الذي يمكن أن نترجمه "بالفكر أو بارتسام الصور أو الفكر التصوري المجازي".

وينبغي هنا، أن نفرق بين التمثيل والتصوير الذهني المحض Bild. فقد أتخيل صورة ذهنية لوجه شيء ما، ومثل هذه الصورة الحسية الخالصة، يمكن اعتبارها تصويرًا لهذا الموضوع الحسي الجزئي المعين الذي يخلو من عنصر الكلية وعنصر الفكر بما أنه فردي تمامًا. أما التمثيل فعلى الرغم من أنّه تصوري فإنّه كلي المغزى، إنّه فكر خالص وإن غلّف بخيال حسي، إنّه الجسد المجازي للحقيقة، وهكذا فإنّ الفكرة الشائعة عن خلق العالم Création du monde هي تمثيل représentation. والحقيقة الفلسفية التي تشرحها هي أنّ الفكرة تضع نفسها في التخارج والآخرية وتصبح تمثلاً للعالم.

إنّ ما ينقص الفن في نظر هيجل، هو أنّه يعرض المطلق في بساطة تامة في صورة الموضوع الحسي، على نحو جزئي في الفن الرومانتيكي، من حيث أنّ هذا اللون من الفن يتضمن انسجامًا كاملاً للروح في دائرتها الخاصة وبالتحديد في الشعر.

أما الفكر المجازي من ذلك النوع الموجود في الديانات المختلفة في العالم، فهو أعلى لون من الفكر الفني. تستطيع الجماهير الغفيرة أن تمارسه، لأنّها لا تستطيع أن تصل إلى الفكر المجرد الخالص. ومن ثم، فالحقيقة لا بد أن تظهر أمام الجماهير في الصورة الشائعة للدين، بدلاً من أن تظهر في صورة الفلسفة الخالصة.

لقد سبق لهيجل وأن تناول الظاهرة الدينية phénomène religieux في مراحل الوعي السابقة عن الديانات السماوية في شكل خبرات دينية. ولما كانت خبرة الوعي هي دومًا خبرة بالجوهر الروحي، فليس بدعا أن يكون للوعي دائما طابع ديني. ولكننا سنجد هيجل هنا يعرف الدين religion * تعريفًا جديدًا فيقول"**إنّه**

* دين Religion: مؤسسة اجتماعية متميزة بوجود إيلاف من الأفراد المتحدين: 1- بأداء بعض العبادات المنتظمة، وباعتماد بعض الصيغ، 2- بالاعتقاد في قيمة مطلقة، لا يمكن وضع شيء آخر في كفة ميزانها، وهو اعتقاد تهدف الجماعة إلى حفظه. 3- ينتسب الفرد إلى قوة روحية أرفع من الإنسان، وهذه ينظر إليها إما كقوة منتشرة وإما كثرة وإما وحدة هي الله. أندريه لالاند. موسوعة لالاند الفلسفية المجلد الثالث، ترجمة خليل أحمد خليل، منشورات عويدات بيروت- باريس ط2، 2001، ص 1203

الوعي الذاتي بالروح المطلق، على نحو ما يتصوره الروح المتناهي"[1]. ويقصد بهذا التعريف، أنّ الشعور الديني sentiment religieux هو في الحقيقة تعبير عن المعرفة التي تتوافر لدى الروح عن ذاته.

وعلى الرغم من أنّ الروح يدرك ذاته- من خلال هذا الشعور- باعتباره حقيقة كلية. إلا أنّ هذا الإدراك يظل مرتبطًا بالوجود الجزئي المتعين للكائن البشري نفسه، بين الطابع الكلي الشامل للوعي الديني من جهة، والأشكال الجزئية المتعينة التي يتجلى الروح المطلق لهذا الوعي الديني La conscience religieuse عبرها من جهة أخرى. وهيجل هنا يقدم تأويلاً ديالكتيكيًّا للتطور التاريخي للوعي الديني بالاستناد إلى معيار الخصوبة، الذي يتسم به مضمون كل شكل من أشكال الوعي الديني عبر التاريخ Les formes de la conscience religieuse à travers l'histoire[2]. ولكنّه يحرص في الوقت نفسه على تذكيرنا بأنّ سلسلة الديانات المختلفة التي ستتعاقب أمام أبصارنا، على مسرح التطور الديالكتيكي للوعي الديني ليست إلا مظاهر متنوعة لديانة واحدة، إن لم نقل بأنّها جوانب متعددة تتوافر في كل ديانة على حدة. وبيت القصيد هنا، هو أنّ الدين مجال أصيل من مجالات الخبرة البشرية، لأنّه مجال يتصور الروح ذاته بذاته، فيصبح بمثابة معرفة بالذات وللذات، بدلاً من أن يظل مجرد معرفة بالعالم، كما كان الحال في الأشكال السابقة من أشكال الخبرة البشرية.

يقول هيجل "لا ريب أنّنا قد لقينا الدين أيضا ضمن التشكلات* التي تباينت بالجملة إلى الآن كوعي ووعي – بالذات، وعقل وروح، فحصل من جهة ما هو بعامة وعي بالماهية المطلقة، وتم ذلك فقط من زاوية النظر التي للوعي الذي يعي الماهية المطلقة، لكن ليست الماهية المطلقة في ذاتها ولذاتها، ولا الوعي – بالذات الذي للروح، ما أظهر ضمن تلك الصور"[3].

يرى هيجل في الدين القدرة على إبراز قيمة الحقوق التي يعلمها العقل ويطبقها، ولكي تفسح هذه القدرة المجال لبلوغ فكرة الله، يجب أن ينفذ الدين إلى روح الشعب وعاداته، يجب أن يكون حاضرًا في مؤسسات الدولة وفي ممارسات المجتمع، وأن يعبر عن الأسلوب الذي يفكر فيه بنو البشر، ويعتبرون الدين بوصفه مجالاً لوصايا العقل العملي التي تطبع النفس والقلب.

[1] Hegel, La Phénoménologie de L'esprit tom2, traduit de l'allemand par Jean Hyppolite, Paris, Aubeir Montaigne 1939, p203

[2] زكريا إبراهيم زكريا، **هيجل أو المثالية المطلقة**، دار مصر للطباعة، د ط، د ت، مصر، ص 408

* التشكلات Die Gestaltungen: بمعنى التشاكل الجواني بين التشكلات والإظهارات التي هي للوعي، مثلما هي الحال في التشكل الذي للوعي حيث تتشاكل إظهاراته كإيقان حسي وإدراك وقوة وذهن.

[3] هيجل، **فنومينولوجيا الروح**، ترجمة ناجي العونلي، المنظمة العربيو للترجمة، ط1، 2006، ص 663

وشريطة أن يكون الدين العنصر الذي تزدهر فيه الحياة العامة، فإنّ بوسعه أن يمنح العقل فاعلية عملية. فمن الواضح أنّ هيجل هنا وضع المطالب الثلاثة التي يجب أن يلبيها الدين الحقيقي للشعب، مستلهمًا ذلك من روسو Rousseau[4]، وعلى الرغم من أنّ عليه أن يؤسس عقائده على العقل الكلي، فإنه لا يجب أن يبقى بسبب ذلك على خواء الخيال والقلب والحساسية، فيجب أن ينبني الدين على نحو يمكن من ارتباط كل حاجات الحياة به، وبهذا السبب يظهر تحفظ هيجل نحو الأرثوذكسية ونحو الدين العقلاني في آن واحد.

فإذا قيل إنّه ما دام الدين هو المعرفة بالذات من حيث هي روح مطلق، فكيف لمثل هذه المعرفة المطلقة أن تتجلى على نحو تدريجي؟، كان رد هيجل على هذا الاعتبار، هو أنّ الروح الديني ما يزال روحًا قائمًا في العالم. فليس تاريخ الديانات في نظر هيجل سوى تاريخ روح العالم، على نحو ما يعرف ذاته في الدين باعتباره روحًا[5]. والحق أنّ هيجل، يقيم ضربًا من التمايز بين وعينا الديني من جهة، وحياتنا المعيشية في العالم من جهة أخرى، لأنّه يرى أنّ الوعي الديني يمثل معرفة مطلقة بالروح، في حين أنّ الوعي الظاهري يحيا في عالم معين، فهو لا يملك هذه المعرفة المطلقة بالذات. وليست فينومينولوجيا الدين سوى الروح ذاتها حين تحاول-بعد وصولها إلى مرحلة المعرفة بالذات – الاهتداء إلى تعبير مكافئ متطابق تمامًا مع ماهيتها. وإذن فلا بد من التسليم هنا بأنّ وعينا الديني ما يزال قاصرًا وأنّ حياتنا في العالم ما تزال بعيدة عن تحقيق المصالحة الحقيقية، وإلا لما كان وعينا الديني في حاجة إلى رموز أو صور حسية من أجل تمثل الحقيقة الإلهية أو تصور الروح المطلق[6].

في هذا الشأن يقول هيجل "أما في العالم الإتيقي فقد رأينا دينًا، لا سيما دين العالم السفلي، وهذا الدين إنّما هو الإيمان بالليل المرعب والمجهول الذي للقدر وبزبانية* الروح المتصرم. فأما ذلك الليل فيكون السالبية المحض في صورة الكلية، وأما هذه الزبانية فتكون عين السالبية في صورة الفرديّة، ولا ريب أنّ الماهية المطلقة تكون إذًا في هذه الصورة الأخيرة الهو وشيئًا حاضرًا، فالهو لا يكون غير ذلك، إلا أنّ الهو الفردي

---

[4] يرغان هبرماس، **القول الفلسفي للحداثة**، ترجمة فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة دمشق، 1995، ص 43

[5] Kant, La Philosophie De l’histoire « Les origines de la pensée de Hegel » éditions gontier 1947 Montains, Paris, P192

[6] زكريا إبراهيم زكريا، **هيجل أو المثالية المطلقة**، المرجع السابق، ص 409

* زبانية Die Eumenide الأوميندات، صفة خرافية عوضت الاسم الأصلي للإيرينيات الثلاثة وهن: آلكتو وتيزيفون وميغائيرا، وهي آلهة كانت تضرب في الأرض شرقًا وغربًا متعقبة الكفرة بالآلهة والمذنبين، وهي أيضا زبانية العالم السفلي، انظر: هيجل، **فنومينولوجيا الروح**، المصدر السابق، ص 664

يكون هذا الظل الفردي الذي فصم عنه الكلية التي هي القدر. إنّه لا محالة ظل، الهذا المنسوخ Aufgehobner Dieser وبذلك هو كلي"[7].

وسواء اتجهنا نحو الديانة الطبيعية أم نحو الديانة الجمالية أو نحو الديانة القائمة على الوحي، فإنّنا لن نجد أنفسنا بإزاء معرفة مطلقة قد أصبحت فيها الروح شفافة أمام ذاتها، بل سنجد أنفسنا بإزاء أشكال مختلفة لوعي الروح بذاتها، من خلال بعض الرموز أو الصور الحسية أو التعبيرات المجازية. ومعنى هذا، هو أنّ الديالكتيك العام للدين، هو بمثابة كشف تدريجي للروح، تتجلى من خلاله الروح لذاتها عبر مجموعة من الصور أو الأشكال. وما دمنا حتى الآن بصدد تمثيل حسي، تتجلى من خلاله الروح لهذا الشعب أو ذاك، أو لهذه الجماعة أو تلك، فليس بدعًا أن تكون للدين هنا صبغة فينومينولوجية تجعل منه ظاهرة تاريخية بشرية. صحيح أنّ الوعي الذاتي بالروح المطلق، قد أدخله هيجل في باب (الفينومينولوجيا phénoménologie)، ولكن الواقع أنّ جدل الدين هو مجرد تعبير عن ترقي روح العالم، في تقدمه المستمر حتى مستوى المعرفة الروحية (أو معرفة الروح)، فلا غرابة على الإطلاق في أن يحدثنا هيجل عن التطور الفينومينولوجي للوعي الديني.

يقول هيجل "إن هذا الإيمان بليس Sas Nichts الضرورة وبالعالم السفلي يصير إلى الإيمان بالسماء، لأنه لا بد للهو المتصرم أن يتحد بكليته، ويفلت فيها ما يحتويه، فيصير من هذا الوجه جليًّا لنفسه، لكن لم نرَ هذا الملكوت الذي للإيمان يبسط مضمونه بلا مفهوم إلا في أسطقس التفكير، فرأيناه إذًا يفوت في قدره، نعني فواته في دين الأنوار. وفي هذا الدين إنما ينتصب من جديد المتعالي عن الحس الذي للذهن، لكن على نحو أنّ الوعي – بالذات يظل راضياً بالدنيا، فلا يعلم ما فوق الحس، أي المتعالي الخاوي الذي ما كان ليعلم ولا ليرهب، لا بما هو ولا بما هو قدره"[8].

إذا، فالتعريف العام للدين ولفكرته الشاملة، هو أنّ الدين عبارة عن تجل للمطلق في إطار الفكر التصوري، وكل دين يتضمن بالضرورة ثلاث لحظات تقابل على التوالي لحظات الفكر الثلاثة وهي:

أ- لحظة كلية: وهذه اللحظة هي الله، أو العقل الكلي.

ب- لحظة جزئية: العقل الكلي يشطر نفسه إلى الجزئية، والفكر في هذه الحالة، هو عقول الأفراد المتناهية، والعقل الكلي والعقل الجزئي عند هذه النقطة منفصلان. فالله والعقل البشري يقفان في مواجهة كل

[7] هيجل، **فنومينولوجيا الروح**، المصدر نفسه، ص 664

[8] هيجل، **فنومينولوجيا الروح**، المصدر نفسه، ص ص 664-665

منهما للآخر، بوصفهما ضدين ومن ثم، فالعقل البشري يدرك الله بوصفه موضوعًا خاصًا به، كما يدرك كذلك انفصاله واغترابه عن الله، وهذا الاغتراب والابتعاد عن الله يظهر على أنّه خطيئة وبؤس misère.

ج- لحظة الفردية: تؤدي هذه اللحظة إلى ظهور عنصر **العبادة***، وهو عامل أساسي في كل دين، لأنّ الفردية هي عودة الجزئي إلى الكلي، وعلاج الانقسام الذي حدث، وهذا يعني في دائرة الدين، أنّ العقل البشري يسعى إلا إلغاء بعده وانفصاله عن الله ويكافح لكي يربط نفسه بالله، أو لكي يتحد معه أو يتصالح معه ويتمثل هذا الجهد في العبادة، وهكذا فإنّ العبء الملقى على عاتق كل دين، هو **وحدة الله والإنسان**، وهذا العبء يفترض سلفاً لونًا من الانفصال عن الله، الذي يصبح معه التوفيق والمصالحة عملية ضرورية، وتعتمد هذه المصالحة على عودة العقل البشري المتناهي المنعزل إلى الاتحاد مع الله في هوية واحدة[9].

يرى هيجل أنّ الشعور الديني على الأرجح، يبدأ في الإحساس بالتناقض الموجود بين حياة الفرد المحدودة وحياة الكون اللامتناهية، وفي إحساس الإنسان برغبة حارة ومؤلمة في إزالة هذا التناقض، وردم تلك الهوة، وقد أحس هيجل بذلك التناقض مع قلق، وتجلى في شعوره نوعًا من التمزق المضني، فصارت الحاجة إلى اتحاد كامل وحي مع الكل تحزّ في نفسه كل لحظة[10].

وسوف نرى أنّ هذا المضمون للدين، وهو وحدة الله والإنسان، هو على وجه الدقة ما سبق أن رأينا أنّه مضمون الروح المطلق بما هو كذلك. فالعقل البشري في دائرة الفن والدين والفلسفة، يعرف أنّه هو نفسه الحقيقة كلها، وأنّه هو نفسه المطلق، وليس ذلك شيئًا آخر غير وحدة الله والإنسان.

وهنا يقدم هيجل معارضة قوية ضد فكرة التوحيد بين الفلسفة ومذهب وحدة الوجود Panthéisme أو شمول الألوهية. فهذا المذهب الأخير يقرر أنّ أي موضوع فردي كهذا الحجر، أو هذا الحيوان، وذلك يعني أنّ هذه الأشياء هي بالعقل، على نحو ما هي عليه في مباشرتها وجزئيتها، تتحد مع الله. فهذا العقل البشري وجزئيته وتناهيه ليس هو الله، إذ بسبب مباشرته وجزئيته وتناهيه بالضبط يشعر هذا العقل أنّه منفصل عن الله وبعيد عنه، وتأتي وحدته مع الله عن طريق إلغاء جزئيته هذه. فأنا بوصفي ذاتًا جزئية وبكل ما لدي من دوافع أنانية، وأهواء ونزوات حمقاء، لا يمكن أن أكون العقل الكلي، ولكني عقل جزئي فحسب، ومع ذلك فالعقل الكلي موجود بداخلي، وهو جوهري ومركزي الأساسي، وقد سبق لهيجل في الأخلاق الموضوعية والدولة، أن

* عبادة Làtrie: مخصصة للأشخاص الإلهيين (طقس العبادة الإلهية في مقابل عبادة الأشخاص). أندريه لالاند. موسوعة لالاند الفلسفية المجلد الثاني، المرجع السابق، ص 1113

[9] ولتر ستيس، **فلسفة الروح**، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، ط3، 2005، بيروت، ص 176

[10] هيجل، **حياة يسوع**، ترجمة جورجي يعقوب، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، ط3، 2007، بيروت، ص 23

وضح كيف أنّ العقل الفردي يسعى لإشباع غاياته الشخصية، وهو في تلك الأثناء يحقق غايات كلية، وبذلك يطور الكلي الكامن فيه، وليس العقل الكلي شيئًا آخر سوى عقل الله، الذي يعتبر بمثابة الجوهر الداخلي، بمقدار ما أتخلى عن جزئيتي، وأرتفع إلى مستوى الكلي، وينبغي ألا نقول إنّ المذهب الذي يرى الله يملأ قلوب البشر الصالحين، إمّا أن يكون كفرًا وتجديفًا أو أن يكون مذهبًا يؤمن بوحدة الوجود، وذلك هو موقف هيجل[11].

ولم تتوقف معارضة هيجل للتصور الديني المتداول في مذهب وحدة الوجود الذي كان منتشرًا في عصره، بل تجاوز ذلك معارضًا لكثير من التصورات الدينية الواردة في الكانطية وفي المسيحية واليهودية. ففي الشذرات التي نشرها نول بعنوان "**روح المسيحية ومصيرها**" أنّ المقولة الأسمى التي ينبغي أن ينبني عليها الدين، هي مقولة **الحياة**. وبواسطة مفهوم الحياة والحب، عارض هيجل حركة التنوير lumières وكانط وتجاوزهما بالاستناد إلى المفهومين نفسيهما، فنقد بخشونة الديانة اليهودية والمسحية[12].

وهنا نتساءل: هل يكون الدين في نظر هيجل هو التصور الذي يكوّنه الإنسان لنفسه- باعتباره عقلاً متناهيًا- عن الله، أم أنّ الدين هو المعرفة التي يحصلها الله عن نفسه؟، وكيف السبيل إلى التوفيق بين وجهة نظر العقل المتناهي- عقل الإنسان- ووجهة نظر العقل اللامتناهي – عقل الله-؟. هذا ما يجيب عليه بعض الشراح، بقولهم إنّ هيجل قد أراد الجمع بين هاتين الوجهتين المختلفتين من وجهات نظره، لأنّه قد رأى ضرورة تحقيق المصالحة بين الروح المتناهي والروح اللامتناهي، عن طريق هبوط اللامتناهي إلى مستوى المتناهي، وارتفاع المتناهي إلى مستوى اللامتناهي. والحق أنّ الروح المتناهي ليس هو نفسه شيئًا آخر سوى الروح المطلق حين يصبح وعيًا بذاته. وهذا هو السبب في أنّ ديالكتيك العلاقة القائمة بين المتناهي واللامتناهي يسم بطابعه كل تاريخ الدين. والدين – باعتباره المرحلة الأولى من مراحل المعرفة المطلقة، يمثل اللحظة التي تتحول فيها معرفة الله إلى فينومينولوجيا: أي تلك اللحظة التي يتجلى فيها الروح المطلق بما هو كذلك، بحيث يظهر لذاته في عين اللحظة التي يظهر فيها للإنسان. وليس الله- أو الروح المطلق- عاليًا على المعرفة الموجودة لدى الدين عنه، لأنّه ليس حقيقة خالية من كل حياة، خارجة تمامًا عن مجال من مجالاتها[13].

يقول هيجل "وعليه، إذا كان الدين تمام الروح أين تؤوب اللحظات الفردية التي لعين الروح، أعني الوعي والوعي بالذات والعقل والروح، وتكون آبت أوبتها إلى عمادها، فهذه اللحظات إنّما تمثل مجتمعة الحقيق الكائن

---

[11] ولتر ستيس، **فلسفة الروح**، المرجع السابق، ص 177

[12] هيجل، **حياة يسوع**، المصدر السابق، ص 24

[13] زكريا إبراهيم زكريا، **هيجل أو المثالية المطلقة**، المرجع السابق، ص 411

الذي للروح برمته، وهذا الروح لا يكون إلا الحركة المباينة والآيبة إلى ذاتها التي لجوانبه تلك. وصيرورة الدين بعامة إنّما تكون متضمنة في الحركة التي للحظات الكلية"[14].

تعد جملة النصوص التي وضعها هيجل في عام 1793، التي على ضوئها درج مؤرخوه على تسميتها بمقاطع توبنغن Das Tubingen – Ffragment من النصوص الأولى التي اشتغل فيها هيجل بمسألة الدين بصفة عامة، وبخاصة دين الشعب Die Volkareligion، والبيّن من تلك النصوص أنّ الخوض في مسألة الدين لم يعد في نظر هيجل الأول، من ناحية ما درج في الفكر الإصلاحي الألماني عامة ومدرسة توبنغن Tübingen في الثيولوجيا، وخاصة أنّ هيجل ما زال يهتدي في تلك النصوص بجملة المقولات التي أخرجها فكر التنوير عن الدين، مثل الدين الذاتي والدين الموضوعي والدين الجمهوري Religion républicaine والدين الخالص... اخ. إلى جانب بعض المفاهيم الكانطية التي تتعلق بالعقل العملي، كمفهوم الأخلاقية والواجب والميل[15]. وهنا يشدد هيجل على فكرة أنّ الدين في حد ذاته يخرج تمامًا على مفهوم الدين نفسه، من حيث أنّه يتقرر شأنًا من أهم شؤون حياتنا، ويختلط العنصر الديني بجميع الأحداث والأفعال التي تعتري أهمية كبرى في حياة البشر.

وهنا يظهر الدين على أنّه مقوم رئيسي من مقومات الواقع البشري، فذلك يعني بالجملة في نظر هيجل، أنّه لا بد من تنزيل الدين خارج السياقات النظرية التي درج عليها التقليد التنويري، كما التقليد الثيولوجي على حد سواء، ولكن كيف يتيسر لهيجل أن يستحدث تنزيلاً مغايرًا للعنصر الديني؟.

إنّ الخيط النظري الناظم الذي يحتكم إليه هيجل في نصوص توبنغن، إنّما يقوم على التلويح بالتمييز الرئيسي بين الفكرة وبين المفهوم (فكرة الدين بما هو أصل ممارسة بشرية، هي غير مفهوم الدين بما هو نظام من المعارف والتعاليم الثيولوجية). يقول هيجل: "ما يكمن في مفهوم الدين، هو أنّ الدين ليس علمًا بسيطًا بالله وصفاته وعلاقاتنا وعلاقة العالم به وخلود نفوسنا، وأنّه ليس معرفة تاريخية أو مماحكة بسيطة، بل الدين يشغل الفؤاد ويؤثر في مشاعرنا وتعين إراداتنا"[16]. ثمة إذن فرق بين مفهوم الدين بما هو نظام من المعارف والمبادئ والتعاليم، وبين الوجه الإنساني الصرف للدين بما هو قوة عملية بحتة، لكن تلويح هيجل ها هنا بذلك الفرق، لا يقصد فقط إلى الخروج على المفهوم الثيولوجي للدين، بل يضمر كذلك تفكرًا مبطنًا لفهم التنوير للدين، فالذي

[14] هيجل، **فنومينولوجيا الروح**، المصدر السابق، ص 668

[15] ناجي العونلي، **هيجل الأول وسؤال الفلسفة**، المرجع السابق، ص 46

[16] نقلا عن ناجي العونلي، المرجع نفسه، ص 48

نلتمسه من مقطع توبنغن، إنّما يقوم على تعقب فكرة الدين بما هي مثال عملي صرف، أي الدين من حيث يكون سهم الحرية.

تناول هيجل هنا مسألة الدين وفق التمييز العام للفكرة من المفهوم، إنّما يندرج ضمن شاغل نظري أعم، هو تعقب شرائط إمكان التقرير العملي المطلق للحرية، بما هي في ذات الآن مطلوب أخلاقي وسياسي. كل هذا يسير من أجل إحداث الرباط العملي الوثيق الذي يقرن الدين بالأخلاقية، ثم يمكنه ثانيًا من التنزيل الأخلاقي للعنصر الديني، فيراوح في بيانه بين زاوية الفرد (الدين الذاتي) وبين زاوية الجمع (دين الشعب).

لقد أمست مسألة الدين في نص توبنغن من زمام التفكير في أخلاقية حقة، وما سيعزز التفكير في الدين، التفكير في السياسة باعتبارها حياة إيتيقية فعلية يجاوز فيها الفرد فرديته، ليلتئم بالجمع الإتيقي.

إذًا، فلا يمكن أن يظل الدين على هذا النحو مجرد فكرة محض، بل لا بد أن يخرج إلى الموضوعية، وهو حين يفعل ذلك يصبح وجودًا بالفعل في صورة كثير من الديانات المحددة المعروفة في العالم. والديانة الوحيدة التي تتفق تمامًا مع فكرة الدين هي الديانة المسيحية، إذ في هذه الديانة، في نظر هيجل، يتحقق الاتفاق بين الله والإنسان تحققًا كاملاً. فالمسيحية تربط بين جميع العناصر الجوهرية في فكرة الدين في كل واحد، ومع ذلك فهذه اللحظات موجودة في حالة انفصال في ديانات أخرى في العالم، وتظهر اللحظات المنعزلة في الديانات المختلفة، التي هي مراحل أساسية في فكرة الدين، ولا تظهر هذه المراحل اتفاقًا، وإنّما تطور الفكرة نفسها من خلالها تطورًا جدليًّا، حتى تصل في النهاية إلى التحقيق الكامل في المسيحية. وبالتالي فهذه الديانات الأخرى، هي جوانب منعزلة من الحقيقة، تجتمع في عيني كل واحد في الديانة المسيحية، وهذه الجوانب للحقيقة هي خاطئة، لأنّها شذرات محدودة وحيدة الجانب، وأيّا ما كانت الحقيقة التي تتضمنها هذه الجوانب، فإن الديانة المسيحية تلخصها وتستوعبها[17].

إذًا فلا يمكن أن ندرك تجربة الدين L'expérience de la religion أو نقوم بها إلا إذا كانت تجربة معيشة، ولما كانت هذه التجربة في حد ذاتها تجربة ديالكتيكية، شأن كل تجربة أخرى وشأن أي حركة من الحركات، فلن نكتشف الحقيقة الكاملة إلا في طرفها الأخير أي عند نهايتها. والدليل على ذلك، كما ورد في نص فينومينولوجيا الروح، هو أنّنا لا نعثر خلال تطور الحركة في غضون هذه التجربة، سوى على لحظات موحدة مليئة بالتناقض والانشقاق، وقد توزعت مشاعر هيجل في ظل تجربته الدينية الصارمة بين دروس البروتستانت protestant الزهاد والبروتستانت العقلانيين، وملامح الفكر الإغريقي المثالي والفكر النابع من

[17] ولتر ستي، **فلسفة الروح**، المرجع السابق، ص 178

عصـر التنـوير والفلسـفة النقديـة الكانطيـة ونظريـة وحـدة الوجـود الإسـبينوزية، ونظريـة شـلاير مـاخر للحيـاة بالإضافة إلى فلسفة كل من فيشته وشيلينج[18].

تطـور الـديانات المختلفـة، هـو بـالطبع، تطـور منطقـي لا زمـاني، ومـع ذلـك، كمـا هـو ظـاهر فـي نـص فينومينولوجيا الروح كما هو نفسه في حالة الفن، فهناك أيضًا عنصر للتطور الزمني يمكن أن نعثر عليه هنا. فأدنى مرحلة في الدين هي بصفة عامة أقدم المراحل أيضًا. وما دام الدين هو بصفة عامة مرحلة ضرورية في التطور الديالكتيكي للروح، فإنّه ينتج من ذلك أنّ وجوده ليس محض صدفة، وليس وسيلة بشرية خالصة، وإنّما هو عمل ضروري من أعمال العقل في العالم، وهو تجل ضروري حقيقي وصحيح للمطلق. ولقد سبق لنا وأن رأينـا أنّ الدولـة فـي المراحـل القديمـة المبكـرة، ليسـت مجـرد اختـراع بشـري يقصـد مـن ورائـه صـالح النـاس ومنفعتهم، ولكنها مرحلة ضرورية منطقيًّا، للتحقق الذاتي للمطلق، تكمن جذوره في الطبيعة الأساسية للأشياء، فجميع الديانات هي من إنتاج عقل واحد وروح واحدة، وتؤلف أعمالها ما يسمى: بالتدبير الإلهي للعالم، إنّها الفكرة الشاملة ذاتها، الفكرة الشاملة نفسها هي التي تظهر في هذه الديانات بالغًا ما بلغ بعدها، وانفصالها بعضها عن بعض في المكان والزمان.

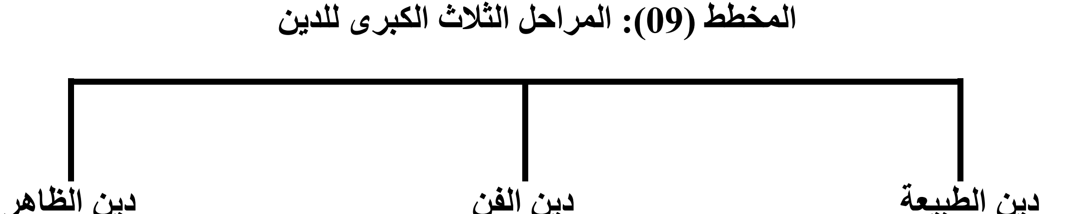
المراحل الثلاث الكبرى للدين هي:

1- دين الطبيعة La religion de la nature

2- دين الفن La religion de l'art

3- دين الظاهر (المسيحية) la religion de l'apparente[19]

المخطط (09): المراحل الثلاث الكبرى للدين



[18] عبد الفتاح الديدي، **فلسفة هيجل**، مكتبة الأنجلو- مصرية، د ط، 1970، ص 238

[19] ولتر ستيس، **فلسفة الروح**، المرجع السابق، ص 178

يقول هيجل "أما الحقيق الأول الذي لعين الروح فإنّما يكون مفهوم الدين ذاته، أو الدين بما هو في- الحال، إذا الدين الطبيعي، فالروح ضمن هذا الدين إنّما يعلم نفسه كموضوع نفسه في شكل طبيعي أو حيالي، وأما الحقيق الثاني فيكون بالضرورة الحقيق الذي يعلم فيه الروح ذاته على شكل الطبيعية المنسوخة أو شكل الهو. وهذا الحقيق هو إذن دين الفن Die kunstliche Religion، لأنّ الشكل إنّما يترقى من خلال إنتاج إلى صورة الهو، وهو إنتاج يحدس بمعيته الوعي- في الختام- فينسخ الأحادية التي للحقيقين الأولين معا، فا لهو إنما يكون حاليا بقدر ما تكون الحالية الهو. وإذا كان الروح بالجملة في الحقيق الأول على صورة الوعي،، وكان في الثاني على صورة الوعي- بالذات، فإنه يكون في الثالث على صورة الوحدة بينهما، فالروح يكون لـه شكل الكون في ذاته ولذاته، أمّا من جهة أنّه متصور إذا كما هو في ذاته ولذاته، فذلك إنّما هو دين ظاهر la Dei offenbare Religion - religion de l'apparente"[20].

1- الديانات الطبيعية

يستخدم تعبير الديانة الطبيعة Religion de la Nature هنا عادة، للدلالة على ذلك الدين الذي يقال إنّ العقل وحده قادر على أن يقود الإنسان إليه دون مساعدة من الوحي. وليس لاستخدام هيجل لهذه العبارة أيّ علاقة بهذا المعنى على الإطلاق، وإنّما هو يضع تحت عنوان الديانة الطبيعية، جميع تلك الديانات التي لم تستطع فيها الروح السيطرة بعد على الطبيعة، ولم يعترف بعد الروح على أنّها الكائن الأسمى والمطلق، وما أن يدرك المطلق على أنّه الروح حتى نجاوز دائرة دين الطبيعة. لكن حينما يدرك الإله أو المطلق على أنّه شيء أقل من الروح، كالجوهر مثلاً، أو القوة. فإنّ المبدأ الروحي في جميع هذه الحالات بصفة عامة، لا يعترف بأنّه الخالق أو الحاكم أو المسيطر على الطبيعة، ولذلك فإنّنا نجد مثل هذه الديانات تنظر إلى الروح البشري أيضًا على أنّه لا يزال داخل سيطرة الطبيعة من الديانات الطبيعية[21].

الدين الطبيعي يقابل- على مستوى- الروح المطلق- مرحلة الوعي، على مستوى الروح الذاتي. والواقع أنّ الروح الذي لا يبلغ درجة الوعي التام بذاته، أو الذي لا يرى في الوجود الفعلي صنيعته الخاصة، لا بد أن ينظر إلى نفسه باعتباره واقعة غريبة، وكأنّما هو مجرد (تمثل) أو (تصوير حسي). وربما كانت أبسط صورة من صور هذا التمثل، هي تلك التي تتخذ طابع المباشرة الطبيعية، حيث نرى أنّ الإنسان ينشد صورة مكافئة لروحه في عالم الطبيعة، وبذلك يعمد إلى تأليه بعض الموضوعات الطبيعية، وهذا ما حدث مثلاً في ديانة

[20] هيجل، **فنومينولوجيا الروح**، المصدر السابق، ص 672

[21] ولتر ستيس، **فلسفة الروح**، المرجع السابق، ص 178

بارسيس* Parsis. ثم ترقى الوعي البشري فأصبح- في نهاية هذه المرحلة- يشيد لنفسه مسلات وأهرامات Obélisques et des pyramides، وصار يتعبد لأصنام صنعها بيديه، فبدأت الديانة الطبيعية تفقد طابعها المباشر[22]، وأصبح الإنسان على استعداد لتجاوز الطبيعة.

ولم تلبث الروح أن بدأت تتعرف على ذاتها في عملها الخاص أو صنيعة يدها، وهذه الصور الثلاث من صور الديانة الطبيعية[23]، تقابل على التعاقب في مجال الروح الذاتي مرحلة اليقين الحسي، ومرحلة الإدراك، ثم مرحلة الفهم[24].

أ- الديانة المباشرة أو السحر: الفكرة المتطورة للدين، تفترض سلفًا بالضرورة أنّ العقل بين العقل الكلي (المطلق)، والعقل الجزئي(الإنسان)، قائم بالفعل ويشعر به الوعي، وهدف جميع الديانات هو بالضبط عبور هوة الانفصال هذه أو التوفيق، والمصالحة بين الله والإنسان. وحينما لا يوجد هذا الانفصال على نحو واضح، فإنّ الدين بمعنى الكلمة لا يمكن أن يوجد إلا في صورة فعله وهي السحر، التي تقوم على الوحدة المباشرة بين الكلي والجزئي، أي الوحدة التي تظهر تمايز الجانبين أو توسطهما. ولأنّه يقوم على هذه الوحدة المباشرة، فهو يسمى بالدين المباشر. يقول هيجل "الروح العالم بالروح إنّما هو الوعي بنفسه، ويكون لنفسه على صورة الموضوعي، أي إنّه يكون لذاته، وهو وجه الوعي- بالذات، ويكونه لا محالة بإزاء جانب وعيه، أو جانب الارتباط بالذات من جهة ما هي موضوع، والتضاد إنّما حاصل في وعيه، فتحصل بذلك تعينية الشكل الذي يظهر فيه ويعلم ذاته. والأمر يتعلق بهذه التعينية رأسا في هذا التفحص للدين...فالدين إنما يختلف عن دين آخر وفق التعينية التي لذلك الشكل حيث يعلم الروح ذات"[25]. فالديانات السحرية religions magiques وهي الممارسات التي تقوم على الوحدة المباشرة بين الكلي والجزئي.

والتفرقة بين الله والإنسان هي نفسها التفرقة بين الكلي والجزئي، ومن ثم فحينما لا توجد تفرقة أو انفصال كالذي سبق ذكره، فإنّ الكلي لا يوجد أيضًا، وإنّما كل شيء يكون جزئيًّا.

وتجدر في هذه المرحلة ملاحظة ما يلي:

---

* ديانة بارسيس: كان المتدينون بها يعبدون النور. (زكريا إبراهيم زكريا: هيجل أو المثالية المطلقة، المرجع السابق، ص 412)

[22] زكريا إبراهيم زكريا، **هيجل أو المثالية المطلقة**، المرجع السابق، ص 412

[23] هيجل، **محاضرات في فلسفة التاريخ، العقل في التاريخ**، ج1، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1986، ص 87

[24] Garaudy, La Pensée de Hegel, Bordas, Paris 1966, p93

[25] هيجل، **فنومينولوجيا الروح**، المصدر السابق، ص 672

ما دامت لا توجد حتى الآن تفرقة بين العقل الكلي والعقل الجزئي، فإنّه ينتج من ذلك ألا يكون لي أنا بوصفي موجودًا كليًّا عاقلاً، الغلبة والسيطرة على موضوعات الطبيعة، ولست أنا بوصفي موجودًا كليًّا أخلاقيًّا. ولكن أنا ما لهذه الأنا من خصائص جزئية مباشرة، الذي أستطيع أن أمارس هذه السيطرة، ومن ثم فالقوة والسيطرة التي لا تبذل من أجل غاية كلية، بل من أجل عواطفي بالجزئية وأفعالي ورغباتي وحاجاتي، فقوة عاطفتي ذاتها، وإرادتي الأنانية الخالصة، يمكن أن تسيطر على الطبيعة من أجل أغراض خاصة.

ب- انقسام الوعي الديني داخل ذاته (ديانة الجوهرية): حين تتم التفرقة بين الكلي والجزئي، يكون لدينا أول إمكان للديانة الحقيقية الأصلية، فالإنسان يشعر أنّه هو الوعي التجريبي الجزئي فحسب، أما الكلي فهو يضعه في مواجهته على أنّه ضده، وبذلك يصبح هذا الكلي موضوعيًّا بالنسبة إليه. وهذا هو الانفصال والانقسام الذي يفترضه مقدمًا كل دين، لكن هذا الكلي الذي يتصوره الإنسان الآن بوصفه الحقيقة الموضوعية. هو أولا الكلي المجرد الخالص، أو هو الكلية البسيطة الخالية من كل جزئية ومن كل مضمون، وبعبارة أخرى هذا الكلي هو الموجود الخالص، لكن يضاف إلى ذلك الشعور بأنّ الجزئية قد ابتلعها هذا الوجود الخالص، وأنّ الوعي التحري الجزئي مضافًا إليه كل الجزئيات في الطبيعة والعالم المتناهي، هي كلها عدم أمام هذا الكلي. وهكذا نجد أن هذا الكلي هو الوجود المطلق، وكل وجود آخر يعتمد عليه، وينشأ عنه، ثم يختفي فيه، مثل هذا الوجود على الجوهري الذي يخرج منه كل ألوان الوجود المتناهي، بوصفها تحولات غير جوهرية وعابرة له ثم يعود فيجعلها تفنى فيه[26].

هذا الوجود هو الجوهر، وهذه التحولات هي أعراضه، ومن ثم فالسمات الجوهرية للدين في هذه المرحلة، هي أنّ الله يتصور على أنّه جوهر، ومثل هذا الدين يعبر عن مذهب وحدة الوجود Panthéisme *. أو مذهب الألوهية الشاملة، وهناك ثلاث مراحل للديانة الجوهر هي: الديانة الصينية la religion chinoise والديانة الهندوسية la religion indienne والديانة البوذية religion bouddhiste. وفكرة الله في هذه الديانات لا تتجلى في أنّه إله حكيم، وإنّما هو قوة عمياء وما عقل الإنسان إلا أحد أعراض ذلك الجوهر. ومن ثم فعقل الإنسان عدم وليس حقيقة لأنّه لا يمكن أن يكون موجودًا كالجوهر، وهو لهذا السبب ليس حرًّا، فالروح

---

[26] ولتر ستيس، **فلسفة الروح**، المرجع السابق، ص 181

* يستخدم هيجل كلمة وحدة الوجود Pontheism بمعنيين متميزين:

أ- أما وحدة الوجود بالمعنى الثاني، فهي تعطي النظرية التي تقول إنّ الله هو الجوهر، الذي يبتلع في جوفه كل الجزئيات المتناهية، وتلك هي وحدة الوجود عند اسبينوزا، وهي وحدة الوجود في الديانات الشرقية التي يدرسها، وتتميز نظرية هيجل بالطبع عن وحدة الوجود الأخيرة، بالقول بأنّ الله أو المطلق ليس جوهرًا.(ولتر ستيس. فلسفة الروح، المرجع السابق، ص 181).

ب- هو يستخدمها بمعنى النظرية القائلة، بأنّ جميع الموضوعات الجزئية كما في مباشرتها وجزئيتها الفجة، هي الله، وهذا هو المعنى الذي استخدم في القسم الأول.

البشري ما تزال مقيدة، وفكرة الحرية مفقودة، وما تتصف به هذه الديانات هي أنّها ترتبط بالحكم الاستبدادي، لأنّ المؤسسات السياسية لشعب من الشعوب ترتبط دائمًا بتصوراته الدينية، فلما كان تصورها يتمركز حول خالق مستبد، فإنّ إدراكها محدود ويوافق ذلك التصور[27].

الديانة الصينية (الإمبراطور والله): الله في الديانة الصينية هو أساسًا كلي غير متميز تمامًا، أو هو الوجود الفارغ الذي لا مضمون له. أمّا المقابل المادي لهذا الوجود الخالص فهو، الأعالي والسماء والفراغ، ومن هنا تدرك السماء بوصفها القوة المطلقة، ويطلق عليها اسم (تين Tien). ولكن كما وجدنا في ديانة السحر، فإنّنا نجد هنا أيضًا أنّ فكرة سيادة الروح وتفوقها، لا حد أن تشق طريقها، وإن كان على نحو فج وساذج إلى داخل الوعي البشري. لكن الروح التي يتصورها الناس هنا كشيء سام ومتفوق، لا تزال هي الوعي التجريبي الجزئي لا الروح الكلي، إنّها الروح الجزئي أي الإمبراطورية. الإمبراطور هو الذي يمثل السماء، أو هو السماء، ويعتمد الدين على إطاعة أوامر الإمبراطور. فالإمبراطور مقدس وله القوة المطلقة على الأرض، ولا يخضع الشر وحده لسيطرته، وإنّما تخضع له أيضًا عناصر الطبيعة وأرواح الموتى[28].

إنّ الجانب الديني في الصين هو امتداد لانعدام الفردية المتميزة، وللصفة الأخلاقية، المتمثل في ديانة فو Foo[29]، المنتشرة انتشارًا واسعًا في بلاد الصين، وهي ديانة تنظر إلى العدم néant على أنّه الوجود الفعلي، ويعتبر احتقار الفرد فيها أعلى أنواع الكمال أو السمات العامة للمجتمع الصيني، والدولة في الصين تظل في الجانب الديني، والإمبراطور هو الرئيس الأعلى للدين. والحق أنّ الديانة الصينية على حد قول هيجل "ليست هي بالضبط ما نطلق عليه نحن اسم الدين، فالدين عندنا هو العمق الداخلي للروح في ذاتها بأن نتصور الروح نفسها في ذاتها، أي في أعمق أعماق جوهرها...الدين في الصين لا يرتفع إلى هذه الدرجة، لأنّ الإيمان الحقيقي لا يكون وجود الأفراد في ذاتهم ولذاتهم"[30]. أي عندما يكون للفرد وجود مستقل قائم بذاته بعيدًا عن كل سلطة قهرية خارجية، لكن الفرد الصيني ليس له مثل هذا الاستقلال حتى في الدين، فالإمبراطور بما أنّه التجسيد الفعلي للسلطة هو وحده الذي يقترب من السماء، أمّا باقي الأفراد فلا يتمتعون بهذه الميزة.

يعتقد الصينيون، أنّ هناك روحًا حارسة لكل مقاطعة، هذه الأرواح الحارسة تخضع هي الأخرى لأوامر الإمبراطور، الذي يمكن أن يعزلها كما يعزل البشر في حال وقوع كوارث في المنطقة التي يشرفون عليها.

---

[27] عبد الله إبراهيم، **المركزية الغربية- إشكالية التكون والتمركز حول الذات-**، المركز الثقافي العربي ط1، الدار البيضاء، المغرب، 1997، ص 124

[28] ولتر ستيس، **فلسفة الروح**، المرجع السابق، ص 182

[29] هيجل، **محاضرات في فلسفة التاريخ، العالم الشرقي**(ج2)، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، دار الثقافة للطباعة والنشر والتوزيع، دط 1968 ص69

[30] هيجل، **محاضرات في فلسفة التاريخ، العالم الشرقي**(ج2)، المصدر نفسه، ص ص 138-139

وبهذا يصبح الإمبراطور هو المشرع الخاص للسماء فضلاً على أنّه المشرع الخاص للأرض، ويؤمنون أيضًا بالخرافات التي لا حصر لها، ويرد هيجل ذلك إلى افتقارهم الذاتي الذي يفترض مقدمًا كل ما هو مضاد لحرية الروح[31].

الديانة الهندوسية (الله والفراغ): تتطور فكرة الجوهر أكثر في الديانة الهندوسية hindouisme، فما دام الجوهر مجردًا تمامًا فإنّه لهذا السبب غير محدد أو متعين، وبغير تمييز بداخله على الإطلاق، ومن ثم فلا يوجد سوى جوهر واحد، ذلك لأنّ تعدد الجواهر سوف يعني وجود تميز، ولهذا السبب نفسه، فإنّ هذا الجوهر الواحد لا شكل له، لأنّ ما لا تحديد له لا شكل له أيضًا.

وعلى ذلك فالله هو، الآن، واحد لا شكل له أو براهما، لأنّ براهما مدّ الوحدة المجردة، وتقف كل ألوان الوجود الأخرى في مواجهة هذا الواحد، بوصفها غير حقيقية أو مجرد أعراض فحسب. وليس للعدم الحق في الوجود المستقل القائم بذاته، لكنّه يظهر من الواحد ثم يعود فيختفي فيه، وهذا هو التصور المتطور تطورًا كاملاً للجوهر والعرض، وعلى الرغم من أنّ الواحد كثيرًا ما تعبر عنه مصطلحات تتضمن الشخصية، فإنّه مع ذلك ليس روحًا بعد، وليست الروح هي المضمون الحقيقي بل الجوهر فحسب، ولا تعني هذه الأقوال إلاّ شيئًا سطحيًا، فالواحد بالضرورة محايد، ويخرج من هذا الجوهر الواحد، كما تخرج أعراضه، جميع ألوان الوجود، وجميع العوالم، وكافة البشر وجميع الآلهة[32]. لكن مادام الواحد ليس عينيًا في ذاته، لكنّه فارغ ومجرد تمامًا، فإنّ جميع الأشياء الجزئية بما في ذلك الآلهة تقع خارجه، فهو لا يخرجها إخراجًا حقيقيًّا أصيلاً، من داخل نفسه، ثم يستعيد وحدته بأن يجمعها مرة أخرى داخل ذاته، إنّه لا يخرجها من داخله وبالتالي، فهي ببساطة موجودة، أعني على الرغم من أنّه من المقرر أنّها خرجت من الواحد، وأنّها بالتالي موجودات تعتمد عليه. فإنّ الواحد مع ذلك لما كان مجردًا، ولم يخرجها من داخله، فإنّها لهذا السبب في الواقع موجودات مستقلة، ومن هنا فما دام الواحد لا يحتفظ هنا بالتعدد في داخله، لكنّه بالأحرى يقف في جانب واحد ويستبعد تمامًا التعدد ويطرده إلى الجانب الآخر، وبالتالي فإنّ هذا التعدد للموجودات المستقلة هو تعدد شديد العنف، أو هو خليط من أشكال لا رابط بينها، لأنّ عنصر الواحد قد هجر هذه الموجودات المستقلة. ومن هنا فليس لها منظم وموحد ولا مسيطر، لكنها تعدد أو كثرة بغير نظام وبلا رابطة ولا مبرر، وإنّما هي متروكة لنزوات الخيال، وذلك يفسر لنا العالم الخيالي المضطر الذي صوره لنا الخيال الهندي، كما يفسر لنا أيضا كيف أنّ الهندوسية، على الرغم من أنّها مذهب توحيدي، فإنّها في الوقت نفسه مذهب تعددي بأوسع معاني الكلمة وأكثرها جنوحًا، ذلك لأنّ الواحد مادام

---

[31] Hegel, Leçons sur L'histoire de la Pilosophie,Gallimard Paris 1954, p192

[32] ولتر ستيس، **فلسفة الروح**، المرجع السابق، ص 183

يخلو من كل مضمون، ولأنّه مجرد، ولأنّه لا يحتوي في جوفه جزئياته، فإنّه يتركها تقع خارجه، أو يتركها تفلت في اضطراب لا مسيطر عليه، ولأنّه لا يحتفظ بها تحت قبضته، فإنّها بالتالي تقع خارجًا عنه، وتستقل عنه، وتتخبط في هذا الاستقلال.

غير أنّ هذا الانفصال والاختلاف، الذي تتضمنه الديانات الهندية يرتد إلى الطبيعة وليس إلى الروح. في هذا المعنى يقول هيجل "إنّه في كل دولة عقلانية توجد تميزات ويقوم الأفراد من ذاتهم بوضعها، لكن الحرية والذات الأخلاقية الباطنية لا وجود لها في الهند، وهكذا ظلت التمايزات الطبقية في الهند مثل الوحدة الصارمة في الصين"[33].

إنّ النظرة الفلسفية السطحية هي وحدها التي ترى في التثليث الهندي Trimurti*، هو بمثابة التصور السابق الحقيقي للتثليث المسيحي. ولا شك أنّه من الصواب أن نقول إنّ الفكرة الشاملة، أو العقل الجوهري الذي يعمل في العالم، يمكن أن نتلمسه في شيء من الغموض في هذه النظرية الهندية للآلهة الثلاثة، لكن الفكرة في الثالوث الهندي غير متطورة على الإطلاق، وإذا كان علينا أن نوحد بين التثليث المسيحي والثالوث الهندوسي الذي هو التحقق الفعلي الكامل للفكرة الشاملة في دائرة الدين. فإنّه ينبغي أن يكون الإله الثالث وسيفا Siva وحدة الإلهين الآخرين، والآلهة الثلاثة التي تقابل لحظات الفكرة الشاملة الثلاث، ينبغي أن تكون على النحو التالي: براهما يقابل اللحظة الكلية، فيشنو Vishnu اللحظة الجزئية، وسيفا اللحظة الفردية، وينبغي أن يكون سيفا بوصفه الفردي وحدة الكلي والجزئي، ولا بد أن يكون ممثلاً لعودة الجزئي إلى الكلي ولإصلاح الانقسام الذي أحدثه الكلي داخل ذاته، لكن سيفا ليس شيئًا من هذا القبيل، فهو يمثل مقولة الصيرورة.

وعنصر العبادة في الديانة الهندوسية، يقابلها فكرتها عن الله. فالله هنا هو الجوهر غير المتعين، الذي يخلو من المضمون الفارغ الخاوي، والعبادة تعني بالضرورة، إلغاء الفصل بين الله والإنسان واستعادة الوحدة بينهما، ومن ثم فمهمة الهندوسي حتى يتحد مع الله هي أن يفرغ نفسه من كل مضمون لكي يكون فارغًا مثل الله، ومن ثم، فإنّ الوضع الذي تهدف إلى الوصول إليه، هو الحالة التي لا يكون فيها انفعال ولا إرادة، ولا احتجاج، أي حالة الذهن المجرد الخالص الذي يلغى فيه كل مضمون إيجابي للوعي. فالله هنا تجريد خالص، وحين يصبح

---

[33] هيجل، **العالم الشرقي**، المصدر السابق، ص 146

* Trimurti كلمة سنسكريتية تعني الثالوث الهندوسي المقدس الذي يتألف من براهما خالق، وفيشنو الحافظ وشيفا المخرب (هيجل، العالم الشرقي ص151)

الإنسان على درجة التجريد نفسها فإنّه يتحد مع الله، ويحافظ على الوحدة مع براهما، وعلى ذلك فإنّ العبادة تستهدف الغوص الكامل للوعي في الله[34].

في هذا المعنى يقول هيجل "إنّ الروح – بذاته مضي في ذاته انطلاقًا من الماهية العرية من الروح، أو حاليته التي رفعت بالجملة إلى الهو، إنّما يعين بساطته كتكثر للكون – لذاته، فيمسي ديانة الإدراك الروحي حيث ينقسم هذا الروح إلى كثرة Die zahllose Vielheit، لا تحصى من الأرواح الأكثر شدة أو ضعفًا وثراء أو مفتقرة. وهذه الحلولية Dieser Pantheismus panthéisme إنّما تؤول من بعد أن كانت في أولها الدوام الهادئ لتلك الذرات الروحية"[35].

الديانة البوذية: كانت الديانة الهندوسية في عصر هيجل تلقى اهتمامًا عميقًا في أوروبا، كما كانت تدرس على نطاق واسع، فضلاً عن ترجمة كتبها المقدسة. في حين أنّنا لا نجد لدى الأوروبيين سوى إلمام ضئيل بالديانة البوذية bouddhisme. فالديانة البوذية هي آخر مرحلة في ديانة الجوهر، ولكن هذا الجوهر يعترف به الآن على نحو ما هو عليه، أي بأنّه خواء وفراغ وعدم ولا وجود، فالله عدم ولا وجود. والمطلق في هذه الديانات هو الوجود الخالص فحسب، وأنّه لا يرتفع من مقولة الوجود إلى مقولة الجوهر، بفضل استمالته إلى القوة التي هي سمة الجوهر، ولهذا فإنّ وضع الديانة البوذية يمكن أن يمثله القول بأنّها وصلت إلى المرحلة التي يتحد فيها، الوجود الخالص مع العدم، والمطلق هو العدم، أو هذا الفراغ vide، وكل شيء من العدم شيء يعود من جديد إلى عدم.

العبادة هنا، بالتالي ستهدف إلى بلوغ العدم atteindre le néant، أو الانعدام عن طريق قهر كل الرغبات والابتعاد عن كل ما هو جزئي، وعن كل نشاط في الحياة، وتلك هي النرفانا *Nirvana، والذي يضع الوصول إليها حدًّا لعملية الميلاد من جديد، ويتجسد الجوهر في الديانة البوذية، كما كانت الحال في الديانة الصينية في الوعي التجريبي الجزئي، وهو بوذا Budda أو الدالاي لاما Dalailama ** الذي اتخذ من لهاسا Lhasa في مملكة التبت Tibetمقرًّا له. والثاني هو (التشو-لاما) Teshoo-Lama الذي جعل مقره تشو-لومبو Teshoo-Lomboo تحت اسم بانتشن رينبونتشي Bant- shen Rinbotshee وهناك لاما ثالث في

---

[34] ولتر ستيس، **فلسفة الروح**، المرجع السابق، ص 184

[35] هيجل، **فنومينولوجيا الروح**، المصدر السابق، ص 677

* نيرفانا: كلمة سنسكريتية، تعني الديانة البوذية، وهي تشير إلى قمة النشوة والسعادة عن طريق قتل الشهوات وتجاوز الآلام والعذاب (هيجل، العالم الشرقي، المصدر السابق، ص 141).

** الدالاي لاما: مرتبة دينية لزعيم روحي في الديانة البوذية، وتعني أمين الله (هيجل. العالم الشرقي، المصدر نفسه، ص 141).

جنوب سيبيريا Sibérie، ويرأس اللاما الأول والثاني نحلتين متميزتين، يضع كهنة إحداهما فوق رؤوسهم قلنسوات صفراء، بينما يضع الآخرون قبعات حمراء[36].

إذا، فالله في هذه الديانات، سوف يصبح روحًا على نحو لا يرقى إليه الشك، لكنها روحٌ لم تتطور تطورًا كاملاً، ولم تصبح روحًا عينية تمامًا، فالله لا يصبح روحًا عينية كاملة إلا في الديانة المسيحية كما يرى هيجل، وعلينا في هذه المرحلة، أن ندرس بعض الديانات التي تشكل مرحلة انتقال من ديانة الجوهر إلى ديانة الروح، والعنصر المشترك بين هذه الديانات، هو أنّه على الرغم من أنّه ليس روحًا حقيقية حتى الآن، فقد بدأت تظهر ملامح لفكرة روحانيته بشكل متزايد.

الديانة الزرادشتية zoroastrisme: لم يعد الله في هذه الديانة غير محدد تمامًا، بل أصبح له تحديد، فالله هو الخير. لقد كان براهما Brahma بوصفه فراغًا كاملاً ولا تعين تام، لا هو بالخير ولا هو بالشر، فقد كان بغير شكل: وما لا شكل له ولا سمة لا يمكن أن يتصف بصفة الخير، ولهذا السبب لم تكن الأخلاق تشكل جانبًا جوهريًّا في الديانة الهندوسية، لكن الله الآن هو الخير، ومع ذلك فإنّنا ما زلنا قريبين من فكرة الجوهر أكثر من قربنا من فكرة الروح، ومادامت القوة لحظة من لحظات الجوهر، فإنّ هذا الخير هو القوة والخير باعتباره قوة مطلقة، هو أهرامزدا Ormazd، والقول بأنّ هذا الإله ليس متعينًا تماماً، وإنّما هو متعين بأنّ الخير هو أول ملامح التقدم من الجوهر إلى الروح[37].

وهذا الخير على أيّ حال، لا يزال مجردًا تمامًا وأحادي الجانب، ولهذا السبب نجد أنّ الجانب الأحادي المضاد، أو التجريد المضاد يواجهه ويقف أمامه ذلك الشر وهو أهرمان Ahriman*. فالشر هو الآخر لأهرامزدا**، لكن القول بأنّ الخير تجريد يعني أنّه لم يخرج آخره من داخل جوفه، ومن ثم فالآخر أعني الشر، لأنّه لم يخرج أهرامزدا، فإنّه هو نفسه وجود مطلق قائم بذاته، ومستقل عن أهورامزدا، أو هو ضد المطلق. وهكذا نصل إلى الثنائية، وبين هذين الضدين وهما الخير والشر، يوجد صراع دائم أبدي، وهكذا نجد الملامح الثانية للروح، فالكلي أو الله له، الآن، آخره، ولهذا هناك انقسام، وهذا الصراع داخل الروح ذاتها لا يزال غير موجود، ومن ثم فإنّ مبدأ الثنائية ينتمي إلى فكرة الروح، فما هي هذه الفكرة؟.

---

36 هيجل، **العالم الشرقي**، المصدر السابق، ص 141

37 ولتر ستيس، **فلسفة الروح**، المرجع السابق، ص 187

* أهرمان: كلمة تعني الخبيث أو القوى الخبيثة (هيجل، العالم الشرقي ص 156)

* *أهورامزدا: كلمة مركبة من ثلاث كلمات هي: أهو- را- مزدا، ومعناها على التوالي: أنا- الوجود- الخالق (هيجل، العالم الشرقي، ص 152).

هي في نظر هيجل التي تصعد إلى بداية الأشياء Le début des choses، والكلمة الظاهرة فيها هي (أهرامزدا). أمّا تصوراتهم الدينية التي يكشف فيها هيجل عاملين: الأول، أنّها كانت في بدايتها وثنية حسية كما وصفها لنا أنبياء اليهود prophètes des Juifs، وكذلك عبادة مظاهر الطبيعة التي نجم عنها تعدد الآلهة مثل (عشتارت Astsrte) آلهة الغضب والجنس والحب عند الفينيقيين Phéniciens، و(سبيل Cybele) عند شعوب آسيا الصغرى، وهذا التعدد في نظر هيجل، يتضمن تدمير الروح لوعيها وللجانب الروحي بصفة عامة، من حيث أنّها تسعى لتوحيد نفسها مع الطبيعة[38].

والعامل الثاني هو عبادة (أدونيس Adonis*) التي كانت قائمة في المدن، ومع اليهودية حسب هيجل يتقدم الدين خطوة أخرى. ففكرة النور تصبح يهوه Jéhovah أو الواحد الخالص، هنا تهبط الروح إلى أعماق وجودها الخالص، وهذا ما يشكل في رأي هيجل انفصالاً بين الشرق والغرب. فالطبيعة التي كانت تمثل في الشرق الأساس، هبطت إلى مرتبة الكائن المخلوق، فالله هو سيد الطبيعة وخالقها. وهكذا تصبح الروح الوجود الأول، وإن كان هذا الدين يتضمن عنصر المنع، فهذا الشعب وحده هو الذي تعرّف على الله الواحد، وهكذا تحرر الروح عن ما هو مادي ومحسوس، ليصبح حرًّا من أجل ذاته بها يمكن أن تظهر الآن الأخلاق الحقة، لأنّ الله يمجد عن طريق الاستقامة والعمل الصالح.

الديانة المصرية (موت الإله): احتفظت الديانة المصرية la religion égyptienne بخصائص الديانات السابقة، خاصة منها الفارسية والسورية syrien، لكنها طورتها، ومهمة الفلسفة هنا، هي أن تصفي ركام الأساطير Mythes المضطرب، وتستخرج منه العناصر الجوهرية التي تمثل بوضوح، المحور المركزي للفكر الكامن داخل الدين، والإله الرئيسي في الديانة المصرية هو أوزوريس Osiris، وهو مثل أدونيس Adonis، يتضمن عنصر السلب داخل جوفه؛ أي إنّه هو نفسه يموت.

صحيح أنّ السلب يبدو لأول وهلة وجودًا خارجيًّا عن أوزوريس، على نحو ما كان مع أهرامان بالنسبة إلى أهورامزدا، وهذا الآخر هو في حالة أوزوريس تيفون[39] Typhon*.

---

[38] هيجل، **العالم الشرقي**، المصدر السابق، ص 202

* أسطورة أدونيس: كانت في غالب الأحيان، أسطورة يونانية تروي أنّ أدونيس هذا كان شابًا جميلاً، أحبته آفروديت، آلهة الجمال، لكنه مات أثناء الصيد بضربة قوية من أنياب وعل متوحش، ووصلت حبيبته متأخرة، فلم تستطيع أن تفعل شيئًا سوى أن تحول دمه إلى زهور، وكان حزنها عليه عظيمًا، حتى أنّ بلوتو Plouto إله العالم الآخر، سمح له أن يقضي ستة أشهر على الأرض، على أن يعود إلى الآخر ليقضي بقية السنة، ويقال في روايات أخرى، سمح له أن يبعث ثلاثة أيام ثم يعود إلى العالم الآخر ثلاثة أيام أخرى، وهكذا أصبحت حياته وموته رمزًا لدورة فصول السنة. فالصيف والربيع يبعث فيها. أما الخريف والشتاء يموت فيهما كما تموت النباتات (ولتر ستيس، **فلسفة الروح**، المرجع السابق، ص 189).

[39] ولتر ستيس، **فلسفة الروح**، المرجع السابق، ص 189

وهو مبدأ الشر، لكن السلب مع ذلك يدخل إلى جوهر الإله، لأنّ أوزوريس يعني الموت، حين يذبحه تيفونTyphon . لكن أوزوريس يعود إلى الظهور من جديد، ويصبح بعد عودته سيدًا وحاكمًا، لا للأحياء فحسب، بل للأرواح الموتى أيضًا. بهذه الصفة الأخيرة، يصبح أوزوريس قاضيًا ينزل العقاب على الشر، وينتصر في النهاية على تيفون Typhon. يقول هيجل: "إنّ الروح إنّما يظهر ها هنا من جهة ما هو صانع الأثر، وصنيعه الذي ينتج هو نفسه فيه كموضوع، لكن من دون أن يدرك فكرة ذاته، إنّما يكون عملاً غريزيًّا مثلما يبني النحل نخاريبه. ولما كانت الصورة الأولى التي في – الحال، فإنّما تكون الصورة المجردة للذهن، والروح ما زال لم يفعم الأثر في حد ذاته، فزجاج الأهرامات والنصب العمودية والروابط البسيطة للخطوط العمودية المضافة، إلى سطوح مستوية وعلاقات متساوية بين الأجزاء، تلك هي الأعمال التي لصانع الأثر ذاك، من جهة ما هو صانع الصورة الصارمة[40]".

والنقطة المهمة هنا هي التركيز، الذي تقوم به الديانة المصرية على فكرة العودة أو القيامة من جديد. فإذا كان الموت هو سلب الروح، فإنّ القيامة هي سلب لهذا السلب. فلقد قضى على الموت، وهنا نجد اللحظة الثالثة للفكرة الشاملة، فنحن نجد أولاً: موت الإله*[*]؛ أي نجد الكلي يسلب نفسه وينقسم إلى الجزئية، ثم يقهر الموت، في المرحلة الثانية، أعني أنّ الجزئي ينفى أو يسلب ويعود إلى الكلي. وأخيرًا، يعالج الانقسام الذي حدث داخل فكرة الألوهية؛ فالروح هي الكلي الذي يشطر نفسه أولاً، بأن يلغي نفسه ويستخرج ضده من جوفه، ثم ثانيًا يسلب هذا السلب حين يمتص ضده في جوفه، فيصل إلى وحدة مع ذاته، وموت الإله هو أولى هذه الخطوات، وعودته هي الخطوة الثانية.

ويرى هيجل أنّ الروح المصرية l'esprit égyptien، هي مركب الديالكتيك النهائي في تاريخ العالم الشرقي، الذي يمثل بداية التاريخ العام، فهي الجسر الذي عبرت منه الروح من الشرق إلى الغرب، وهي تستدعي الانتباه بصفة خاصة، لا لأنّها أرض آثار فحسب، بل لأنها تمثل النتيجة النهائية لعمل يفوق في ضخامته كل ما خلف القدماء، فالعناصر التي كانت موجودة فرادى في فارس قد توحدت في مصر[41]. يقول هيجل: "لقد رفع الروح شكله الذي يكون فيه لوعيه إلى صورة الوعي ذاته، فهو ينتج لنفسه مثل تلك الصورة،

---

*من المعروف أنّ (ست) إله الجفاف الخبيث، هو الذي قتل أوزوريس، إله النيل، لأنّه يفيض فيزيد من خصوبة الأرض، وقام حوريس بالانتقام لمقتل أبيه فغلب ست ونفاه من الأرض(ولتر ستيس، فلسفة الروح، المرجع السابق، ص 189)

[40] هيجل، **فنومينولوجيا الروح**، المصدر السابق، ص 678

[*] حول هذه الفكرة، عمد بعض المفسرين إلى تأويل عبارات هيجل تأويلاً إنسانيًّا صرفًا. فعلى سبيل المثال ذهب روجي غارودي إلى قول هيجل بموت الإله، لا يعني شيئًا آخر سوى القول بأنّ الإله هو الإنسان منظورًا إليه في الإطار الكلي العام للتاريخ البشري/ Garaudy, la pensée de Hegel p07.

بينما ذهب كوجيف في قراءته لهذه الفكرة قائلاً إنّ الكلمة الأخيرة في كل اللاهوت الهيجلي ومن وراء هذه الفكرة هو الإلحاد(أي للإنسان الذي يصنع من نفسه إلها)./ Alexandre Kojéve: Introduction à La Lecture de Hegel p255.

[41] هيجل، **العالم الشرقي**، المصدر السابق، ص 207

وصانع الأثر إنّما أمهل العمل التوليفي، أعني خلط الصور الغريبة التي للفكر والطبيعي، وما دام الشكل قد اكتسب الصورة التي للنشاط الواعي- بذاته، فإنّ صانع الأثر قد تصيّر عاملاً روحيًّا[42]".

2- دين الفن

إذا كنا قد انتقلنا- في مرحلة الروح الذاتي- من (الوعي) إلى الوعي الذاتي، فإنّنا سننتقل الآن على مستوى الروح المطلق، من الديانة الطبيعية إلى الديانة الجمالية. وإذا كانت الديانة الطبيعية سائدة لدى الشعوب الشرقية، فإنّنا نجد الديانة الجمالية، هي الديانة التي انتشرت في المجتمع اليوناني بصفة خاصة. وليست ديانة الفن religion de l'art سوى المعرفة بالذات على نحو ما تتوافر لدى الروح الأخلاقي.

يعتقد هيجل أنّ الدين بات عاجزًا عن منافسة الحياة وامتلائها، ولمحبة تفوق الفكر النظري، الذي لا بد أن يرتكز على الفكر التأملي ومن ثم على التمييزات والانفعالات، وحتى مقولات الحياة العضوية التي استخدمها هيجل، في محاولة لحل مشكلة ميتافيزيقية، فليس العقل، بل الحياة المتناهية وحدها التي يمكن أن ترتفع إلى الحياة اللامتناهية[43].

ومن هذه الزاوية، كانت الديانة أكثر نجاحًا، ولا بد أن نجد طريقة للمحافظة على عناصر الكمال المبعثرة وعلى وحدتها، على تناغم الديانة العقلية. ويعتقد هيجل أيضًا أنّ قمة الإيمان تكمن في العودة إلى الله Retour à Dieu، حيث ولد الإنسان تغلق دائرة تطوره. فالطفل يعرف الله قبل أن يتعلم، لأنّه لا يزال متحدًا في مرحلة الطفولة مع مصدر الحياة، ثم يدخل الطفل في تطوره عن هذا الأصل الذي صدر عنه، ولكن الإيمان يعيده أخيرًا إلى ذلك الانسجام الأصلي، وتلك الحقة يعتبرها هيجل ضرورية. فلا يمكن أن تكون هناك محبة ولا حياة بدون الانفصال والعودة إلى الوحدة. فالانفصال والوحدة والتجمع والتفرق ترتبط داخليًّا، وهذه العلاقة الداخلية لا تتحقق فحسب بين الإنسان والله، وإنما تتحقق كذلك بين الأب والابن والروح القدس، وهي الصورة التي كانت عليها الديانة اليونانية بما أنّها ديانة حياة[44].

---

[42] هيجل، **فنومينولوجيا الروح**، المصدر السابق، ص 682

[43] رتشارد كرونر، فريدريك كوبلستون، روبرت سلمون. تطور هيجل الروحي، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 2010، بيروت، ص 29

[44] المرجع نفسه، ص 31

في هذا الشأن يقول هيجل: "لكن الدين الذي يلوح للروح الأخلاقي، إنّما هو أن يعلو على حقيقه، ويؤوب من حقيقته إلى العلم المحض بذاته. وما دام الشعب الإتيقي* يعيش في وحدة حالية مع جوهره، فلا يشتمل في حد ذاته على مبدأ الفردية الخالصة الذي للوعي- بالذات، فإنّ دينه لا يهلّ على تمامه إلا منفصلا عن قوام"[45].

لقد كان العالم المتناهي هو آخر الله في الديانات الجزئية الطبيعية، ولقد نفى الله هذه الحالة، وما أن تبيّن أنّ الله هو نفسه الذي يستخرج الآخر من داخل ذاته حتى يتجلى أمامنا، أنّ هذا الآخر جزء من الله وأنّه مقدس إلهي. فالله موجود في الطبيعة، والطبيعة الحسية طبقًا لهذه النظرة ليست ضد الله، وليست خلوًا من الألوهية، أو من القيمة، بل إنّ الله نفسه يتجلى في الطبيعة الحسية، وهو يظهر في صورة حسية، وفي أعمال الفن الجميل، وتلك هي وجهة نظر الديانة الإغريقية la religion grecque، وما دام المحسوس ليس وحدة ولكنّه أساس التعدد، فإنّ الله لا بد أن يظهر هنا في أشكال متنوعة من الفن التشكيلي. فالله الذي كان واحدًا عند العبرانيين Hébreux انقسم إلى آلهة متعددة عند الإغريق وهذه الآلهة روحية؛ فهي شخصيات حقيقية أصيلة وليست مجرد تجسيد لمبادئ. صحيح أنّ زيوس Zeus هو الجو، وأبولو Apollon هو الشمس وبوزيدون Posidon هو البحر، لكنّها ليست تجسيدات محض لهذه العناصر، لأنّها أعلى بما لا نهاية له من الجو والشمس والبحر، فكل منها له شخصية فردية حية، غنية بالخصائص وتعدد الملامح، وليست تجسيدات لخاصية واحدة، فضلاً عن أنّ لها خاصية بشرية، ولذا كانت هذه الديانة هي ديانة بشر[46]. يقول هيجل: "إنّ الشعب الذي يقترب من آلهته في شعائر دين الفن هو الشعب الإتيقي، الذي يعلم أنّ دولته وممارساتها إنّما هي بمثابة إرادته واكتماله هو ذاته. لذلك فهذا الروح الذي يهلّ قدام الشعب الواعي- بذاته ليس الماهية النورانية التي تنطوي في حد ذاتها- وهي العريّة من الهو- على إيقان الأفراد، بل إن هو في الأكثر إلا ماهيتهم الكلية والقوة الغالبة أين يزولون"[47].

ديانة الجمال هذه، تمثلت الله على أنّه إنسان عياني، أي الله في صورة إنسان، وهي صورة سابقة للتجسيد المسيحي، وتعبر الآلهة هنا عن قوة الإنسان والطبيعة، وعن الانفعالات، وذلك بواسطة الخيال. ففي الأساطير اليونانية mythologie grecque، يبدو تشخيص الطبيعة والتوحيد بين الروح والطبيعة، ينتظم في علاقة خضوع لقوى روحية، والخلق عند اليونان خلق شعري، فالآلهة من صنع الخيال، وقد أعطت الديانة اليونانية أربع حقائق هي: أنّ الروح ضرورة، وأنّ الفكرة ليست عنصرًا في الفكر بل مجرد مثال، انحسار الطبيعة وهيمنة الروح، باكتشاف الصور لا الحقائق. ولهذا فإنّ الشعب اليوناني هو الشعب السعيد الوحيد الذي عرفه

* يقصد الشعب الإغريقي.

45 هيجل، **فلسفة الروح**، المصدر السابق، ص 683

46 ولتر ستيس، **فلسفة الروح**، المرجع السابق، ص 194

47 هيجل، **فنومينولوجيا الروح**، المصدر السابق، ص 696

التاريخ البشري، لأنّه الشعب الأوحد الذي استطاع أن يحقق في ذاته الوحدة المباشرة للعنصر البشري والعنصر الإلهي.

يظهر الله في الديانة الإغريقية متعددًا multiple ومتنوعًا، لأنّه لا يتجلى بوصفه وحدة، والإنسان متعينًا بالفنون الجميلة لا يسلب الله ولا ينفيه، وإنّما كل ما يقوم به أن يكون مستقلاً عنه، وعليه فهو الآخر يقوم بتجديد ذاته، وتلك هي ديانة البشر الأحرار. لم يعد الله يلغي العالم الحسي المتناهي، لأنّه يسكن فيه ويقيم بداخله[48]، بخلاف الله في الديانة اليهودية، الذي يظهر على أنّه ماهية تتصف بالعدل والخير، وهو الذي يحافظ على وجود العالم في البداية والنهاية، والأشياء تبعًا لذلك ليس لها قيمة أو استقلال في ذاتها، فهي متناهية، مخلوقة، ومحفوظة، وتحدث في العالم معجزات تثبت ظهور الله المفاجئ في الطبيعة. أمّا العبادات في الديانة اليهودية judaïsme، فهي عبارة عن استعدادات شعورية لكنّها صورية، تقوم على الخوف والرهبة والتهديد، أو تتم بالأضاحي والقرابين، ويحتكر الله السلطة، فهو نفسه المشروع ويعتبر ملك الشعب العبراني[49]. أمّا آلهة اليونان فهي موجودات صديقة، ولم يعد ثمة ما يدعو إلى أن يفر الإنسان من أمامها، ولهذا فالإنسان فيها حر، لأنّه روح مماثل للآلهة. فالتمثال بين الآلهة والبشر قائم في كثير من الصفات، ولهذا كانت ديانة الإغريق هي ديانة المرح Religion amusant والبهجة والمتعة، ويعبر عن العبادات فيها بالألعاب والاحتفالات والأغاني والمسرحيات والمواكب والإنتاج الفني، لأنّ الآلهة هي التي أسست الدولة، وهي الحامية للقوانين[50]، فكان زيوس Zeus (كبير الآلهة Grands dieux) هو الإله السياسي dieu de la politique المشرع للقوانين، فهو إله القوانين Dieu des lois والإله السيد.

يعبر عن الدين في اليونان، بالمشاركة المباشرة للناس، في الاحتفالات والأعياد، لأنّ الأعياد في اليونان ممارسات دينية Les pratiques religieuses، وأصبحت ديانة اليونان مضمارًا يتجلى فيه معنى الحياة. فالدين يقوم على مبدأ أساسي قوامه، أنّ إله الرحمة هو إله الجمال Dieu de la Beauté، وهذا الإله يهدف دائمًا إلى تحقيق سعادة الإنسان.

ففي الصلاة والعبادة، يستبعد الإنسان التعارض بينه وبين الله، ويرفع إلى وعي الوحدة مع جوهره، إلى الإحساس بالنعمة الإلهية وثقته فيها. يقول هيجل: "وإذا تمثلنا شيمة الإغريق مثلًا، هذا الوجود كوجود خير بذاته ولذاته، فإنّ العبادة تقوم بالحري على الاستمتاع بهذه الوحدة، والحال فإنّ الوجود هذا هو العقل الكائن

[48] عبد الله إبراهيم، **المركزية الغربية**، المرجع السابق، ص127

[49] جون لوك، **رسالة في التسامح**، ترجمة عبد الرحمن بدوي، دار الغرب الإسلامي، دط، 1988، ص 104

[50] عبد الله إبراهيم، **المركزية الغربية**، المرجع السابق، ص 128

بذاته ولذاته، المادة الشمولية الملموسة الروح الذي يكمن مرتكزه Vrgrund موضوعيًّا في الوعي. إذن في ذلك تمثل للوعي، حيث لا توجد العقلانية Vernunftigkeit بعامة فحسب"[51].

لكن لا بد أن تكون هناك وحدة وراء تعدد الآلهة الإغريقية Polythéisme grec، هي التي تجمع بينها، فالآلهة الكثيرة قد خرجت من التمايز إلى الوحدة، وهذه الوحدة تشعر بها خلفها في شيء من الغموض، ونتلمسها في شيء من الإبهام، لكن مادام كل مضمون موجود في الآلهة. فلا شيء يبقى للوحدة، ولذلك فهي فارغة ومجردة، أو هي الرحم المظلم الذي خرجت منه الآلهة، والذي يسيطر عليها في النهاية ويحكمها، وهذه القوة الواحدة التي تسيطر حتى على الآلهة هي مجرد فراغ وظلام مطبق وهي عمياء ولا معقولة، ولا يمكن إدراكها ذلك لأنّ ما هو فارغ لا يمكن إدراكه وليس هناك شيء يرتبط به يمكن معرفته، وما هو مجرد تمامًا لا يمكن إدراكه، وما لا يمكن إدراكه فهو لا معقول، وهذه القوة التي تظل في الخلف، تحكم وتسيطر بطريقة عمياء لا معقولة هي الضرورة أو القدر Fate[52].

على أعقاب هذه الخصوصيات للديانة اليونانية، رأى هيجل أنّ الدين ينبغي أن لا نتعلمه من الكتب أو يحصر نفسه في العقائد والذاكرة والقواعد الأخلاقية، ينبغي أن لا يكون ديانة لاهوتية، بل لا بد أن يكون **قوة حية تزدهر في الحياة الواقعية للشعب**، في عاداته وتقاليده ومثله العليا، واستقلالياته في قلوب الناس، وإرادتهم في سلوكهم وفي حياتهم.

فالدين ينبغي أن يكون شعبيًّا وليس كهنوتيًّا، فلا ينبغي أن يكون خاصًّا بمعبد ديني معين، بل للشعب كله، ولا ينبغي أن ينحصر مجاله في أشخاص معينين ولا لفئة خاصة، بل لا بد أن يكون متحدًا مع التنظيم السياسي للمجتمع. كما يجب أن يكون مختلفًا عن ديانة الصليب -Religion de la Croix المقبضة، فلا يجب أن يمجد العذاب والاستشهاد martyre، بل المرح والمتعة والحياة الدنيوية، فيلجأ إلى الحواس والعواطف الطبيعية لا إلى العقل، وباختصار، لا ينبغي أن يكون سكولائيًّا، بل أسيرًا للحس الجمالي، كما كان الدين عند اليونان[53].

فلا غرابة إذن أن نجد هيجل، يشدّد على المنزلة الفعلية للدين من حياة البشر، وأن يشدد على الفضائل الإتيقية لدين الشعب، من حيث يوازي الروابط السياسية في توطيد روح الشعب وتكوينه، ثم في تعزيز الحرية وتقديرها، وهذا يدل على أنّ هيجل سعى إلى تنزيل العنصر الديني تنزيلاً عمليًّا، ويمكن أن يتم ذلك التنزيل

---

[51] هيجل، **تاريخ الفلسفة**، ترجمة خليل أحمد خليل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط2، بيروت، 2002، ص 45

[52] ولتر ستيس، **فلسفة الروح**، المرجع السابق، ص 195

[53] رتشارد كرونر، فريدريك كوبلستون، روبرت سلمون، **تطور هيجل الروحي**، المرجع السابق، ص 11

الجديد للدين، بالوقوف على فكرة الإحساس Die Sinnlichichkeit التي يلتمس هيجل من خلالها معاودة صياغة صلة العقلي بالحسي في بعدهما العملي الصرف، ثم ثانيًا بتقييد جملة التمييزات التي تسير لهيجل إخراج المعنى الأخلاقي الموضوعي للسفر الديني Voyage religieux، ومن ثم تنزيل الدين نفسه من وجهة عمليّة أخلاقيّة صرف، وهذا يعني تقييد ماهية الدين نفسها من زاوية الحاجات أو الطلبات التي يختص بها العقل العملي كما يكون متجسدًا في الممارسات العينية للبشر.

3- دين الظاهر (الدين المطلق)*

مع ظهور الديانة المسيحية christianisme التي ستهدى فيها الروح أخيرًا إلى ذاتها، بحيث تتعرف على ذاتها من حيث هي روح. وقد تأدى بنا الدين الجمالي(دين الفن) من معرفة الروح لذاتها باعتبارها جوهرًا، إلى معرفة الروح لذاتها باعتبارها (إنية). وقد سبق لنا أن رأينا كيف اتخذ المطلق في الديانة الطبيعية طابع الجوهر، الذي اختفى فيه الوعي بالذات من حيث هو كذلك، فلم يعد الإنسان من حيث هو كائن متناه سوى مجرد عرض. ولم تعد الحياة البشرية سوى مجرد حياة عبد مستعبد، دون أن تكون ثمة علاقة حقيقية بين الموجود الكلي من جهة، والمعرفة الذاتية التي تتولّد لدى الإنسان أو الموجود الفردي من جهة أخرى. ومن هنا فقد كانت الديانات الشرقية ديانات خوف ورهبة، ثم جاءت ديانة الفن، فجعلت على الماهية الإلهية طابعًا بشريًّا، وراح الوعي هو نفسه يضع صورة الموجود الأسمى بمقتضى فاعليته، حتى اغترب الجوهر في نهاية المطاف عن ذاته تمامًا. وحين يدرك الوعي وحدة الله والإنسان L'unité de Dieu et l'homme ، فإنّه لا بد من أن يصل إلى معرفة الله باعتباره روحًا.

يقول هيجل: "لقد تحوّل الروح عبر دين الفن عن صورة الجوهر ليدخل في صورة الذات، لأنّ دين الفن ينتج شكل الروح، فيضع هذا الدين إذا في داخله الفعل أو الوعي- بالذات الذي لم يكن له في الجوهر المخيف إلا أن يزول، ولم يدرك ذاته ضمن الطمأنينة، وهذه الاستحالة بشرًا Menschwerdung للماهية الإلهية، إنّما تصدر عن التماثيل التي لا تشتمل في حد ذاتها إلا على الشكل البراني للهو....أما في الروح الذي يوقن تمامًا من نفسه ضمن فردية الوعي، فكل أيسية إنّما تكون غمرت. والقضية التي تقول ذلك الطيش Leichtsinn يكون مضمونها كالتالي: إنّما الهو الماهية المطلقة، فالماهية التي كانت جوهرًا وكان الهو يمثل عندها

* الدين الظاهر Religion apparente /Die offenbare Religion هو الشفاف والبين بنفسه لكل وعي، وليس الدين المنزل أو المكشوف Geoffenbare Religion الذي يختص بباطن لا وسع للوعي به ما لم يرسخ في ظاهره (هيجل: فنومينولوجيا الروح، المصدر السابق، ص 718).

العرضية، إنّما تنزل إلى محمول، والروح إنّما فقد وعيه في هذا الوعي- بالذات الذي لا شيء يواجهه على صورة الماهية"[54].

المسيحية في نظر هيجل هي الديانة المطلقة، لأنّ مضمونها هو الحق المطلق، فمضمونها فيما يرى هيجل يتحد مع عمق فلسفته. والمذهب الهيجلي هو الديانة المسيحية القاصرة على فئة قليلة من الناس، وعلى الرغم من أنّ المضمون واحد فإنّ الصورة مختلفة، فالفلسفة تعرض مضمون المطلق في صورة مطلقة، وهي صورة الفكر الخالص. أما المسيحية فهي تعرض هذا المضمون نفسه في صورة حسية، أو قل في فكر حسي على هيئة تمثل، والقول بأنّ المسيحية تتضمن الحقيقة المطلقة، يعني كذلك بالضرورة أنّها دين الوحي أو الكشف، فهو الدين الذي يكشف فيه الإله عن نفسه تمامًا على ما هو عليه، أي بوصفه روحًا عينيًّا حيث تظهر الآن طبيعته الكاملة. وما دام هيجل قد وجد الحقيقة المكشوفة على هيئة تمثل في معتقدات الكنسية المسيحية وهي التثليث، والخلق والسقوط والتجسيد والفداء والقيامة والصعود (صعود السيد المسيح Ascension du Christ)، فإنّه بذلك لم يطق ذلك اللون من رجال اللاهوت (العقلانيين) الذين يحاولون أن يخففوا من هذه المعتقدات أو يزيلونها، لكي تلبي حاجة لفهم مطالبهم مطالبه، ولكي يشبع عصر التنوير، إنّ هذا المعتقدات تحتوي على ماهية المسيحية وهي معتقدات صحيحة، لأنّها تتضمن جوهر الحقيقة، وإن كانت على هيئة تمثل حسي[55].

بخصوص هذا الادعاء يقول هيجل: "كان المجال السابق يقترب من الفلسفة بواسطة الجانب الشكلي من الفكر المستقل، لكن المجال الآخر، مجال الدين، فهو مقرب منه بواسطة المضمون. وبهذا الصدد، يعتبر الدين بكل وضوح نقيض الثقافة على العموم، فهو لا يملك شكل الفكر، كما أنّه لا يملك المضمون المشترك مع الثقافة، لأنّ هذا المضمون خال من أي شيء أرضي دنيوي، ولكن ما يتصوره الدين هو اللامتناهي"[56].

إنّ المدار الثاني لتكوينات الروح القريبة جدًّا من الفلسفة، فهو بوجه عام مجال التمثل الديني، وهو بشكل خاص يشتمل على الدين. "والحال، فإنّ الشكل الذي يجعل الموضوع بذاته ولذاته ينتمي بخاصة إلى الفلسفة، وهو شكل الفكر، شكل العالم بالذات. في الدين يكيّف الفن هذا المضمون مع الحدس الخارجي المباشر، ثم مع التمثل والحساسية، إنّ الدلالة تخاطب النفس العاقلة، فهي شهادة الروح التي تحتوي على هذا المضمون"[57].

---

[54] هيجل، **فنومينولوجيا الروح**، المصدر السابق، ص ص 719-718

[55] ولتر ستيس، **فلسفة الروح**، المرجع السابق، ص 196

[56] هيجل، **تاريخ الفلسفة**، المصدر السابق، ص 146

[57] المصدر نفسه، ص 48

أما ما يتعلق بالبرهنة على حقيقة المسيحية، فإنّها ينبغي ألا تعتمد على المعجزات Miracles أو أيّ شواهد أخرى. فالمعجزة هي شيء تدرك الحواس حدوثه، فهي إذن حادثة خارجية، أمّا الحقيقة الروحية فهي خالدة، وتعتمد على أساس من ذاتها فحسب دون أن تعتمد على المحسوس الخارجي، ولا على هذه الحادثة أو تلك، وإذا جعلنا الحقيقة الروحية تعتمد على المعجزات وغيرها من الشواهد المحسوسة، فإنّنا نهبط بها إلى مرتبة أدنى من الروحية، فلا يهم على الإطلاق ما إذا كان الخمر قد تحوّل إلى خمر في عرس قانا*Cana على حد تعبير هيجل[58].

في هذا الشأن كان ليسينج Lessing يفضل التمييز بين العنصر الأزلي والعنصر التاريخي لكل دين، وقد تبنى هيجل فكرة ليسينج هذه، بأنّ الحقائق الأزلية، لا يمكن أن تثبت بواسطة تقاليد تاريخية وجعلها فكرته دائمًا. وهذا عندما ركّز باعتباره فيلسوف تنوير philosophe des Lumières على إنسانية المسيح L'humanité du Christ، ليس من الناحية العقائدية، بل من الناحية الإنسانية، أي دلالة هذا الجانب الإنساني في المسيح على النزعة الإنسانية في الدين المسيحي. فالجانب الإنساني في المسيح يعني احترام الإنسان من حيث هو قيمة، وهذا التفسير الإنساني للعقائد هو أخص ما يميز العصور الحديثة[59].

إذا سنجد واحدًا من أهم البنود الفلسفية لهيجل، سيكون فيما بعد القناعة الراسخة، بأنّ الحقائق الأزلية يجب أن تؤسس على العقل وحده، وأن تستنتج من جوهره. ولهذا السبب لم يعلق أيّ أهمية على المعجزات، فقدم لنا كتابه"حياة يسوع La vie de Jésus "من غير معجزات، وكتب قائلاً: إنّ المعجزة هي الخلق من العدم، ولا توجد فكرة أقل منها توافقًا مع الألوهة، ولذلك قال: "المعجزة تمثل ما هو أبعد ما يكون عن الألوهة، لأنّها ما هو أبعد ما يكون عن الطبيعة، ولأنّها تؤكد بعنفها المخيف أقصى التنافر بين الروح والجسد، العمل الإلهي هو تجديد الوحدة وإعادة تكوينها، أما المعجزة فإنّها أقصى التمزق"[60].

فالروح خالدة ومستقلة عن المحسوس، والبرهان الوحيد للروح هو شهادة الروح على نفسها، أما ما هي شهادة الروح هذه، فإنّ ذلك قد يظهر في عدة صور، ولكنه لا يمكن أن يظهر بين جماهير الناس إلا بصورة واحدة فقط، هي صورة الوجدان، أو الاستجابة الغريزية للروح لما هو حق ونبيل. أما في الوعي المتحضّر تمامًا فإنّ شهادة الروح سوف تصبح فكرًا، أي أنّها تصبح فلسفة ذاتها والفلسفة الهيجلية كلها ليست إلاّ برهانًا

* قاناCana: مدينة قديمة في الجليل، فيها قامت أول معجزة للمسيح، بتحويله الماء إلى نبيذ في أحد الأعراس (يوحنا- الصحاح الثاني 1/1 وكذلك الصحاح 16/4)

[58] ولتر ستيس، **فلسفة الروح**، المرجع السابق، ص 197

[59] لسنج، **تربية الجنس البشري**، ترجمة حسن حنفي، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع بيروت، ط3، 2006، ص 157

[60] هيجل، **حياة اليسوع**، المصدر السابق، ص 25



على هذه الحقيقة. والمحاولات التي قام بها أنصار بعض الأحزاب المذهبية، للاستخفاف بالديانة المسيحية من أجل أن يبينوا أنّها مستمدة من مصادر خارجية، أي أنّها أخذت من طقوس الوثنيين وشعائرهم. والقول بأنّ التجسيد incarnation والتثليث قد وجدا في ديانات قديمة، وأنّ أدونيس يشبه المسيح الذي يبعث من الموت بعد ثلاثة أيام. كل هذه المحاولات، إنّما هي محاولات سطحية ومنحلّة، لأنّ مسألة أصل فكرة من ناحية أخرى تحاول أن تظهر في كل مكان، وأن ترى النور lumière فإنّه من الضروري أن تظهر الحقيقة في أشكال جزئية مقطعة، وحيدة الجانب ومجردة في الديانات القديمة.

يقول هيجل في حق الديانات السابقة عن المسيحية: "أن نرى هذا الوعي الشقي، يمثل عكس وتتّمة الوعي الذي يكون في دخيلته سعيدًا كل السعادة، أي الوعي الكوميدي. فالماهية الإلهية تؤوب إلى هذا الوعي الأخير، أو هي التخارج التام للجوهر. أما ذلك الأول(**الوعي الشقي**): فهو على العكس المصير التراجيدي للإيقان من الذات الذي يجب أن يكون في ذاته ولذاته، فهو الوعي بضلال كل أيسية في هذا الإيقان من الذات. وعلى الحصر الوعي بضلال هذا الوعي بالذات، ضلال الجوهر كما الهو، إنّه الوجع الذي يقال بحسب العبارة الغليظة: إن الله قد مات"[61].

التحديد الأساسي الموجود في الديانة المسيحية هو القول بأنّ الله هو الروح العيني، فما أتت به الديانات القديمة فيه شيء من الغموض، أصبح الآن واضحًا تمامًا، والروح العيني وفقًا للحظات الفكرة الشاملة. وهنا يستشهد بقول المسيح: "أيها الأصدقاء، أقول لكم ألا تخافوا البشر الذين لا يستطيعون في الحقيقة أن يقتلوا سوى الجسد، ولا تمتد قدرتهم إلى أبعد من هذا، ولكن خافوا أن تهان كرامة روحكم، فتظهروا أمام العقل وأمام الألوهة مستهينين لفقدان السعادة الأسمى"[62]. وهنا كانت مهمة المسيح في الأرض في نظر هيجل، هو أن يجعل البشر أكثر نبلاً، بأن يوقظ في روحهم وعي كرامتهم، ويجعلهم يعرفون الناموس الداخلي الذي يجب أن يخضعوا له بحرية، إنّه يوجز الناموس الأساسي لتعليمه بالصيغة الكانطية: "تصرفوا بحسب مبدأ أساسي، على أن يكون بإمكانهم أن ترغبوا في أن يطبق عليكم أيضًا بصفته قانونًا عامًّا للبشر"[63]. إشارة في خطوة أولى إلى انشطار الكلي إلى الجزئي، الذي يعود ويتحد من جديد مع الكلي في الفردي، والكلي بصفة عامة هو الفكرة النطقية وهي تظهر في التمثل المسيحي على هيئة الله، كما هو الحال في ذاته قبل أن يخلق العالم. والخطوة الثانية، هي أن يصبح الكلي جزئيًّا، أي أن يخلق الله العالم أو الطبيعة بما في ذلك الإنسان إلى الحد الذي يكون

---

[61] هيجل، فنومينولوجيا الروح، المصدر السابق، ص 721

[62] هيجل، **حياة اليسوع**، المصدر السابق، ص 36

[63] المصدر نفسه، ص 37

فيه الإنسان متناهيًا وجزءًا من الطبيعة، ثم يعود الجزئي إلى الكلي في النهاية، وهذه الدوائر تمثّل الله كما هو في ذاته والعالم والكنيسة. يقول هيجل: "الروح لا يتصور أولاً في عنصر التفكير المحض مثل جوهر، إنّما يكون عندئذ وفي الحال الماهية الأزلية والمضاهية لنفسها والبسيطة، لكنّها الماهية التي ليست لها تلك الدلالة ولا الباطن، بل كونه الحاق، وعليه تتباين اللحظات الثلاث، لحظة الماهية، لحظة الكون لذاته الذي هو كون الماهية المغايرة، والذي تكون له الماهية، ولحظة الكون لذاته أو العلم بالذات في الآخر، والماهية لا تحدس إلا في ذاتها كونها لذاتها"[64].

ويعاود هيجل النظر من جديد في مشكلة الوضعية السيئة للديانات الوضعية، فيحاول أن يبين لنا كيف أنّ الديانة الوضعية تقيم تعارضًا حادًا بين الواقع والمثل الأعلى. أو بين العقل العملي والعقل النظري، بل بين الخارج والداخل، في حين أنّ الديانة الصحيحة لا بد من أن تقوم على احترام الوحدة وتقديس الكل واتحاد المتناهي واللامتناهي. وليس من سبيل إلى التغلب على التمزق والانقسام والتعارض إلا بالحب، وحينما نادى المسيح بالمحبة، فإنّه لم يكن يقصد بها سوى تلك العلاقة الحية التي تقضي على الثنائية والانفصال بين الله والإنسان، ولهذا فقد استبدل المسيح بالعلاقة اليهودية القائمة بين العبد والسيد، علاقة جديدة في علاقة الأبناء بآبائهم[65].

أ – مملكة الأب: هنا يدرس طبيعة الله كما هو في ذاته، قبل أن يخلق العالم، والله كما هو في ذاته فكرة أو فكرة شاملة، وللفكرة جوانب ثلاثة، ومن ثمة، فالله في ذاته جوانب ثلاثة، وبما أنّه كلي فهو الأب، والكلي يخرج الجزئي من ذاته، بمعنى الله الأب يخرج الله الابن، والجزئي يعود إلى الكلي وهو بذلك يصبح الفردي. أي أنّ الله هو الروح القدس، وعوامل الفكرة الثلاثة ليست ثلاثة جوانب، لأنّ كل عامل هو الفكرة كلها، ومن ثم فالكلي ليس هو الكلي فحسب، لكنّه الجزئي في الفردي كذلك، وبالتالي الجزئي هو الكلي الفردي. وعلى الرغم من أنّ الفكرة تتضمن لحظات ثلاث، فإنّها مع ذلك فكرة واحدة لا تنقسم، لأنّ كل لحظة هي الفكرة كلها، ويظهر ذلك في الديانة المسيحية في عقيدة التثليث. فالله واحد لا ينقسم، ومع ذلك فالله ثلاثة أشخاص، ولكن الابن والروح ليسا مختلفين عن الأب، لأنّ كلّاً منهما ليس جانبًا لله لكنه الألوهية كلها، وهكذا نجد أنّ القول بأنّ الله ثالوث هو قول متضمن بالضرورة أنّ الله روح، لأنّ الوحدة العينية لهذه اللحظات الثلاث للفكرة هي بالضبط: الروح كما يرى هيجل[66].

---

[64] هيجل، **فنومينولوجيا الروح**، المصدر السابق، ص 736

[65] R-Garaudy. Dieu est Mort, Etude Sur Hegel, P.U.F Paris 1962, p36

[66] ولتر ستيس، **فلسفة الروح**، المرجع السابق، ص 198



يقول هيجل: "هذه الحركة في الذات إنّما تعبر عن الماهية المطلقة من جهة ما هي روح. فالماهية المطلقة التي لا تدرك من جهة ما هي روح ليست إلا خلاء مجردًا، أما فعل التصور الذي للجماعة، فما هو بذلك التفكير الذي يفهم مفهوميًّا، بل يكون له المضمون من دون ضرورته، فيقحم بدل صورة المفهوم الصلات الطبيعية، بين الأب والابن في ملكوت الوعي المحض، وما دام تصور الجماعة يسلك سلوك المتصور، فلا ريب أنّ الماهية تكون له بينة، لكن لحظاتها تتفكك من ناحية بسبب ذلك التصور التوليفي"[67]. وهنا يقرأ هيجل فكر العقلانيين حول فكرة التثليث قراءة منتقدة، ويعتبرها معاكسة للعقل ذاته وضده، وأيضًا لمزاعم بعض المتدينين الذين زعموا أنّ هذه الفكرة سر مغلق عن العقل، هي كلها مزاعم غير سليمة في نظر هيجل. ولا شك أنّ هذه الفكرة يصعب على الفهم المتناهي الذي يسير على مبدأ الهوية-إدراكها- بل إنّها تبدو بالنسبة إليه متناقضة. أما العقل فهو وحده الذي يفهمها لأنّ مبدأه هو هوية الأضداد l'identité des contraires، وهذا المبدأ هو ماهية العقلانية ذاتها.

ب- مملكة الابن: تنتقل الفكرة المنطقية إلى الطبيعة، لكن ذلك لا يحدث بالطبع في الزمان، وإنّما هو تطور تاريخي منطقي خالص. وهذا الانتقال تمثله المسيحية بطريقة حسية، على أنّه شيء حادث، أو أنّه خلق الله للعالم، ولا بد أن يظهر ذلك كما لو كان فعلاً عرضيًّا تعسفيًّا لله، وعلى أنّه إما أن يكون الله قد خلق العالم Création du monde أو لم يخلقه، أنّ هناك ضرورة منطقية هي التي جعلت الفكرة تخرج من نفسها إلى الآخر. أما خلق العالم، فهو يكمن في طبيعة الله نفسه، والقول بأنّ العالم لا بد أن يبتعد عن الله، ثم لا بد له في النهاية أن يتصالح معه. هذا القول يكمن كذلك في طبيعة الفكرة، لكنه يعرض هنا على أنّه تاريخ مقدس، وخطة إلهية للحوادث التي تقع في العالم، فالعالم هو الآخر الله، أو بعبارة أخرى الكلي يسمح للجزئي، أن يخرج منه وأن يكون مستقلاًّ وحرًّا. ومن هنا تظهر القسمة والانفصال بين الكلي والجزئي، وتتجلى في التباعد والاغتراب بين الله والعالم. ويتمثل هذا التباعد عند الإنسان في فكرة السقوط على اعتبار الإنسان جزءًا من الطبيعة[68]. يقول هيجل: "ليس الروح المطلق إذ يتصور في الماهية المحض، الماهية الخالصة المجردة، بل هذه إنّما تخفض في الأكثر من حيث إنّها ليست إلا لحظة روح، إلى عنصر. أمّا بيان الروح في هذا العنصر فيكون له في ذاته وحسب الصورة عين النقص الذي للماهية، من جهة ما هي ماهية، والماهية إنّما هي الماهية المجردة، ولهذا العلة هي سلبي، أي الآخر"[69].

[67] هيجل، **فنومينولوجيا الروح**، المصدر السابق، ص 737

[68] هيجل، **موسوعة العلوم الفلسفية**، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط3، 2007، ص 108

[69] هيجل، **فنومينولوجيا الروح**، المصدر السابق، ص 737

فالإنسان بوصفه روحًا جزئية، يتميز بالضرورة عن الروح الكلية التي هي الله ويبتعد عنها، فجزئيتي وتناهي الخاص بي، يؤديان إلى فقدان الاتحاد مع الله، وهذا هو معنى الفكرة التي تقول إنّ الإنسان بطبيعته خير. لأنّ الشر هو الجزئية بدلاً من اتحاد مع الغايات الكلية العقلية. فالإنسان شرير وهو يبتعد عن الله، لأنّه روح جزئي متناه، ومن ثم فهذا الابتعاد يكمن في الواقع في فكرة الإنسان نفسها، فهي حقيقة خالدة، لكن قصة السقوط تعرضها بالطبع على نحو ما تعرض الخلق على أنّه حادث قد وقع. وهذا الابتعاد يتطلب مصالحة وتوافقًا، فلا بد للإنسان أن يعود إلى الله. ويتم هذا التوفيق في الفكرة الشاملة، بعودة الجزئي إلى الكلي في لحظة فردية، وبعبارة أخرى العقل البشري في انفصاله عن الله يتحد في الوقت نفسه مع الله، لأنّ الكلي موجود بداخلي، وهذا التوحيد يظهر في الدين وبالضبط في العقيدة المسيحية، وفي موت المسيح la mort du Christ وقيامه وصعوده، فالله ليس كليًّا مجردًا، ولكنّه يخرج إلى الجزئي ويدخل في العالم المتناهي Le monde fini ويصبح حيًّا.

لكن الله لا يصبح متناهيًا فحسب وإنّما يسير مع التناهي إلى أقصى مداه، فيذوق الموت، هكذا نجد أنّ السلب والآخرية، والتناهي تشكّل جانبًا من جوهر الله نفسه، وذلك عنصر ضروري في فكرة الله بوصفه روحًا[70].

لكنه يقوم من الموت مرة ثانية ويصعد إلى الأب، أي أنّ الكلي الذي أصبح جزئيًّا يعود الآن إلى نفسه. وفي هذا العمل نجد أنّ الجزئي الذي انشطر من الكلي، يصبح متحدًا معه ويتم التوفيق والمصالحة، وهكذا تتغلب على التباعد بين الله والإنسان.

ج- <u>مملكة الروح</u>: يقول هيجل: "وعليه، فالروح الذي يكون إلا أزليًّا أو مجردًا، إنّما يتصيّر لنفسه آخر، أو يلج الكيان وفي- الحال. الكيان الذي في – الحال، إنّه إذًا يخلق عالمًا"[71].

في هذه اللحظة، أصبح الله والإنسان شيئًا واحدًا، وتتمثل وحدتهما على هذا النحو: إنّ الروح (لله) توجد في الإنسان، لا الإنسان بوصفه إنسانًا جزئيًّا وإنّما في جماعة من الناس، في الكنيسة. فالروح القدس يوجد بالفعل في كنيسة الله، وإذا كانت مملكة الأب هي الفكرة المنطقية أو هي الله قبل أن يخلق العالم، في حين أنّ مملكة الروح بوصفها اللحظة الثالثة، وهي لحظة الفردية، هي وحدة اللحظتين السابقتين، لأنّ الكنيسة هي من ناحية روح الله الخالص، ولكنها كذلك من ناحية أخرى، موجودة وجودًا فعليًّا في العالم، فهي مملكة الله على

---

[70] ولتر ستيس، **فلسفة الروح**، المرجع السابق، ص 199

[71] هيجل، المصدر نفسه، ص 739

الأرض. يقول هيجل: "تلك هي اللحظات التي يتكون منها ائتلاف الروح مع وعيه الأصلي، وتلك اللحظات لذاتها إنّما تكون فردية، ووحدتها الروحية هي وحدها التي تقيم ذلك الائتلاف والروح الموقن من ذاته في الكيان الذي له لا يكون له من عنصر للكيان غير ذلك العلم بذاته"[72].

إنّ جملة أفكاره الدينية، جعلت من هيجل في عصره، يقبل تمييز حركة التنوير بين الدين العقلي أو الخلقي وبين الدين الوضعي، لا يؤمن أنّ الدين يمكن أن يكون مسألة خاصة للاستدلال النظري. فقد رد دائمًا أنّ الدين من شأن القلب وأنّ استفادته من الذهن المحدود، لأنّ وسائل الذهن تبدد القلب أكثر مما تؤججه. وهكذا نرى أنّ هيجل عارض حركة التنوير على الرغم من تأثره بها، وفي إحدى شذراته وعنوانها "حركة التنوير ورغبة التأثير بواسطة الفهم" يوسع هذه الفكرة، عن روح حركة التنوير، فيقول: إنّ الفهم بما هو كذلك ليس له أي تأثير في الإرادة والديانة الشعبية Religion populaire التي أراد تأسيسها تقيم وزنًا للعاطفة.

ما يجب إقراره إذن، أنّ حركة التنوير تركت في الروح سمات لا تمحى، وهذا ما لاحظه هايم Heim وشدد عليه دلتاي Dltaa. ولكن كتاب كانط Kant "الدين في حدود العقل" جاء ليسلط ضوءًا أكثر سطوعًا على هذا الصراع بين إيمان داخلي وإيمان عقائدي مفروض من الخارج، وهو الصراع الذي أحس به كما ذكرت أكثر من مرة، فازدادت رغبته في مصالحة هذا الصراع.[73]

لقد اتخذ فكر هيجل الديني مظهرًا كانطيًّا محضًا، تحت التأثير المباشر لكتاب كانط عن الدين، حتى أنّ أثر ذلك الكتاب عليه كان عظيمًا. فالمسألة الأساسية التي تهمه مسألة خلقية، ولكنّه بخلاف كانط يعالجها تاريخيًّا، فيحسم - إذا جاز التعبير - المعطيات الأساسية لفلسفة كانط الدينية.

لقد بدأت فلسفة هيجل تعارض جفاف العقل في حركة التنوير والعلوم العقلية، مستوحية من الشعر، من غوته وهولدرلين في كتابه عن الحلولية 1794، أساسها وجد الفنان. فالعقل في رأيه لا يستطيع فهم اللامتناهي، ومن أجل فهمه لا بد من الإلهام، وهذا ما أكده هيجل بقوله: إنّه من أجل الكلام على الله يجب أن نكون ملهمين.[74]

---

[72] هيجل، **فنومينولوجيا الروح**، ص 758

[73] هيجل، **حياة اليسوع**، المصدر السابق، ص 27

[74] المصدر نفسه، ص 30

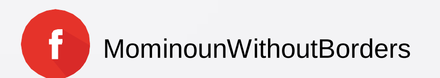
إنّ موضوع الدين هو الجوهر المطلق، وتريد الفلسفة أيضًا أن تعرفه، ولا بد لنا أيضًا من أن نتمثل على الفور شكل معرفة الجوهر[75].

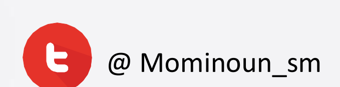
[75] هيجل، **تاريخ الفلسفة**، المصدر السابق، ص 159

المراجع والإحالات:

- أندريه لالاند، **موسوعة لالاند الفلسفية**، المجلد الثالث، ترجمة خليل أحمد خليل، منشورات عويدات بيروت- باريس، ط2، 2001
- Hegel, La Phénoménologie de L'esprit, tom2, traduit de l'allemand par Jean Hyppolite, Paris, Aubeir Montaigne, 1939
- زكريا إبراهيم زكريا، **هيجل أو المثالية المطلقة**، دار مصر للطباعة، د ط، د ت، مصر.
- هيجل، **فنومينولوجيا الروح**، ترجمة ناجي العونلي، المنظمة العربية وللترجمة، ط1، 2006
- يرغان هبرماس، **القول الفلسفي للحداثة**، ترجمة فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة دمشق، 1995
- Kant, La Philosophie De l'histoire « Les origines de la pensée de Hegel » éditions gontier 1947 montains, Paris.
- ولتر ستيس، **فلسفة الروح**، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، ط3، 2005، بيروت.
- هيجل، **حياة يسوع**، ترجمة جورجي يعقوب، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، ط3، 2007، بيروت.
- عبد الفتاح الديدي، **فلسفة هيجل**، مكتبة الأنجلو- مصرية، د ط، 1970
- هيجل، **محاضرات في فلسفة التاريخ، العقل في التاريخ**، ج1، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1986.
- Garaudy, La Pensée de Hegel, bordas, Paris, 1966
- عبد الله إبراهيم، **المركزية الغربية- إشكالية التكون والتمركز حول الذات-**، المركز الثقافي العربي ط1، الدار البيضاء، المغرب 1997.
- هيجل. **محاضرات في فلسفة التاريخ، العالم الشرقي(ج2)**، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، دار الثقافة للطباعة والنشر والتوزيع، دط، 1968
- Hegel, Leçons sur L'histiore de la Pilosophie, Gallimard Paris 1954
- Alexandre Kojéve: Introduction à La Lecture de Hegel.
- رتشارد كرونر، فريدريك كوبلستون، روبرت سلمون، **تطور هيجل الروحي**، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 2010، بيروت.
- جون لوك، **رسالة في التسامح**، ترجمة عبد الرحمن بدوي، دار الغرب الإسلامي، د.ط، 1988
- هيجل، **تاريخ الفلسفة**، ترجمة خليل أحمد خليل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط2، بيروت، 2002
- لسنج، **تربية الجنس البشري**، ترجمة حسن حنفي، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع بيروت، ط3، 2006
- R-Garaudy. Dieu est Mort, Etude Sur Hegel, P.U.F Paris 1962
- هيجل، **موسوعة العلوم الفلسفية**، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط3، 2007









الرباط – المملكة المغربية
ص.ب : 10569
هـاتـف: 00212537779954
فاكس: 00212537778827
info@mominoun.com
www.mominoun.com